علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام

الدكتور محمد بن علي الجيلاني الشتيوي



عِلاقَة عِلم أُصُول الفِقه بعِلم الكَلام

دكتوراه دولة في العُلوم الإسلامية

هذا الكتاب رسالة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية

نوقشت بالمعهد العالي لأصول الدين

جامعة الزيتونة

تونس في 5 أفريل 2008

الدكتور محمد بن علي الجيلاني الشتيوي

علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام

دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية



الطبعة الأولى	:	1438هـ/ 2017 م
عنوان الكتاب	:	علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام
تأليف	:	الدكتور محمد بن علي الجيلاني الشتيوي
صف وإخراج	:	غنى الريّس الشحيمي
عدد الصفحات	:	768 صفحة
قياس الكتاب	:	17 × 24
الناشر	:	مكتبة حسن العصرية
العنوان	:	بيروت - لبنان
هاتف خليوي	:	009613790520
تلفاكس	:	009617921862 - 009617920452
ص.ب.	:	6501 – 14 بيروت- لبنان
الترقيم الدولي	:	978-9953-561-06-6

E-mail: Library.hasansaad@hotmail.com

Printed in Lebanon 2017 طبع في لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله الذي خلق العالمين، وكلف المكلفين، والصلاة والسلام على محمّد النبيّ الأمين.

عُرِفَ التّراث الإسلاميّ بكثرة علومه وتنوّعها. ومن علومه المتميّزة: علم الكلام بوصفه نظرا في أصول المعتقد، وعلم أصول الفقه بوصفه نظرا في قواعد استنباط أحكام الشريعة. فهما يهتمّان بقُطبَي الإسلام: العقيدة والشريعة أو الإيمان والعمل.

ثمّ إنّ كُلاًّ منهما كان ينظر في إحدى كفـتَّي الإسلام بمنهج تأصيليّ مخصوص يجوس خلال تفاصيل القضايا بحثا عن جذورها المبدئيّة، وتقنينا لأمّهات قواعدها.

لذلك وُصِفَا على سبيل التّثنية الجامعة بـ"الأصْلَيْن". فهُما عَلَمَانِ في موضوعيهما، من تَبَرَّزَ فيهما حَظِيَ بمَقام السَّبقِ بين العلماء الذين كانوا يتنافسون في تحصيلهما طلبا وتصنيفا.

وهما بناء على ذلك يتكاملان في النظر إلى أصول الديانة من أبرز أقطارها.

لكنّهما لم يكونا متكاملين عن بُعْدٍ تكامُلَ القطبين في تثبيت التوازن البيئيّ، بل كانا يتداخلان بحيث يَلِجُ أحدهما الآخرَ مسافاتٍ معرفيّةً تمتدّ أو تَقْصُر، ليؤثـِّرْ أو يتأثر، ويؤصّل أو يتأصّل.

ومع أنّ كلاّ منهما أحْدِثَ في الملة لمقاصد مخصوصة، وأنْبَتَتْه في رَحِمِ التّراث عواملُ غيرُ عواملِ قرينه، فإنّهما لم يلبثا أن التقيا بعد انفصال حين كانا يبحران في مراقي النضج والترشّد.

لكنّ هذا التداخل لم يَسْلَمْ – قديما وحديثا- من النقد والاستشكال لأسباب هي التي دفعتنا إلى إنجاز هذا البحث.

فقد كان في الأصوليين من غلبت عليهم صنعة الكلام حتّى استصحبوها في أمّهات المسائل، بل في دقائقها، وكانوا يَعْقِدُون أحيانا ما يشبه مجالس المناظرة الكلامية تحقيقا منهم للحقّ الذي يرونه في مواطن السّجال، حتّى إذا شعروا أنّهم تكلفوا ما لا يليق بعلم الأصول، اعتذروا بأهمية المسألة، أو أحالوا ما تركوه من توسّع على ما فصّلوه في كتبهم الكلامية.

وكان فيهم من يميل إلى الفقه، ويركّز على إبانة القواعد الأصولية بما يراه أكثر إفادة في فنّ الفروع، لكنّ سلطان علم الكلام كان يدعوه إلى مائدة مبادئه فلا يجد بُدًّا من أن ينهل منها لِمَامًا بالقدر الذي يراه مغنيا في توضيح إشكال أو دفع شبهة.

واجتهدت طائفة في التوفيق وفاء بحقّ العلمين، فأحدثوا منهجا جامعا اصْـُطلِحَ على تسميته بـ"طريقة الجمع".

وهكذا صار علم الكلام أساسا في تقسيم المناهج الأصولية إلى كلاميّ، وفقهيّ، وجامع.

وقد كان الأصوليون على وعي بالإشكال الذي أحدثه هذا التداخل في علمهم، فكان عدد منهم ينقدون أحيانا شيوخهم وأقرانهم في بعض مواطن الإسراف، حتّى أنّ بعضهم سمّى التداخل خلطا، كما فعل الغزالي الذي صرّح بكراهته له، لكنّه لم يمنع نفسه من الاسترسال في إيراد ما أَلِفَتْه من علم الكلام، ولو اقتصارا على ما ظهرت له فائدته[1].

وقد وجدنا الشّاطبيّ –بسبب تمهّره في المقاصد- يجتهد في درء فوضى الاختلاط بين هذين العلمين حتّى ينكبّ أرباب كلّ علم على مقاصد علمهم. لكنّه لم ينف إمكان التداخل مطلقا، بل وضع له ضوابط تميّز بين ما يفيد منه وما لا يفيد[2].

وهذا الذي تقدّم ملخّصا يدلّ على أنّ التداخل بين الكلام والأصول كان إشكاليّة قائمة في صلب التراث الأصوليّ القديم.

وقد لفت انتباهنا منذ حداثة عهدنا بتحصيل مبادئ هذين العلمين – تلقـّيًا عن أساتذتنا الأفاضل، ونظرا في مصادرهما- شيء من ملامح التداخل بينهما. وازداد الأمر وضوحا زمن التخصّص في علم أصول الفقه قراءةً وبحثا. لكنّ هذا الوضوح لم يكن بَيِّنًا إلى حدّ الإسفار، لأسباب منها أنّ دراسة علم أصول الفقه في الجامعات لم تكن تهتمّ كثيرا بالخلفيات الكلامية لهذا العلم[3]، وكان لذلك أثر في ضعف المعرفة الأصولية، وهو ما وجدنا عددا من الأساتذة الأفاضل يلاحظونه عن وعي منهم بأهميّة الإشكالية[4]، فكان هذا يرغّبنا في التفرّغ لدراسة وجوه العلاقة بين العلمين، إلى

1- مما قاله في ذلك "وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنّا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنّا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم" (المستصفى: ص9).

2- سيأتي تفصيل ذلك في الباب الأول.

3- كانت كثير من كتب الأصول التي صنّفها عدد من أساتذة الجامعات عبارة عن تجميع لدروسهم التي ألقوها في شكل ملخّصات عامّة قصد تبسيط العلم وتقريبه، دون تعمّق في بيان الأصول الكلامية للأصول الأصولية. وينبغي استثناء عدد من البحوث العلمية المتخصّصة التي لم تغفل عن هذا الجانب، لكنّها تناولته في سياقات مختلفة خاصة بكل بحث.

4- من ذلك ما قاله الدكتور عبد الجليل سالم تعليقا على نسيان بعض الباحثين في الأصول لخلفياته الكلامية "هذا ما يفسّر لنا اليوم الضعف عند طلبة الفقه في الجانب الكلامي، وضعف طلبة الأصول في الجانب الفقهي، بينما=

أن عقدنا العزم بحول الله تعالى على البحث في الموضوع رغم تعقّده. وممّا شجّعنا على ذلك استنهاض عدد من الأساتذة لهمّتنا في نطاق التّحاور المثمر[1].

وممّا أشعرنا بأنّ الموضوع في حاجة إلى الدّراسة أنّ عددا من العلماء والباحثين المعاصرين تكلموا على هذا التداخل. فتباينت فيه آراؤهم بين من يرى ذلك ميزة تكاملية جديرة بالمدح، ومن يراه نقيصة اختلاطية جديرة بالقدح[2]. وهؤلاء فيهم من دعا إلى التخلص جملة ممّا نعتوه بالتركة الكلامية التي ينوء بها علم أصول الفقه، بينما رأى آخرون أنّه لا يسعنا تجريد علم الأصول من طابعه العقلي وتوظيفاته للكلام، بل يلزم دراسة الموضوع دراسة تنقيحية تنقّي المنهج الأصوليّ من التأثيرات الكلاميّة غير الملائمة[3].

لكنّ هذا الذي ذكروه من مواقف كان في عمومه ملاحظات عابرة في بعض البحوث والمقالات، أو فقرات متفرّقة في بطون كتب ذات مواضيع شتّى، وأحيانا فصولا في كتب تهتمّ ببعض جزئيات العلاقة بين العلمين، أما تخصيص الموضوع بدراسة علمية متخصّصة فلم نجده إلاّ في كتابين أحدهما في صلب الموضوع من البداية إلى النهاية، والآخر اهتمّ بالعلاقة بين علم الكلام والفقه مع إشارات عرضية إلى أصول الفقه، غير أنّنا لم نظفر فيهما بما رأيناه مطلوبا في البحث، وإن كان الأوّل أقرب إلى ما قصدناه وأكثر إفادة[4].

= الأمر كان على غير هذا الوضع في الجمع بين العلمين" (الخلفية الكلامية لإشكالية التعليل: بحث ضمن وقائع ندوة "حول مقاصد الشريعة الإسلامية" ص163-164).

1- لا بدّ أن نذكر في هذا السياق العناية العلمية التي وجدناها من قبل أستاذنا الفاضل المرحوم الدكتور محمّد أبو الأجفان، فهو الذي أشرف على أطروحتنا الأولى في الترجيح بين الأخبار، واقترح علينا في سياق حواراتها العلمية أن نبحث موضوع العلاقة بين الأصلين في أطروحتنا الحالية. وقد أشرف فعلا على هذا البحث، ورافقه إلى مراحل متقدّمة، فقرأ البابين الأوّل والثاني بتأنّيه المعهود، وقرأ بعض المسائل المتفرقة من البابين الثالث والرابع، وأبدى ملاحظات دقيقة أخذناها بالاعتبار. وكان يستحثّنا، ويغضب علينا إذا تراخينا غضب المحبّ، ويساعدنا ببعض المراجع، فجزاه الله عنّا كل خير وهو ملاق ربّه.

2- من الذين سمّوا ذلك خلطا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وقد رأى ذلك غير محمود في الصناعة (أليس الصبح بقريب: ص 204). ومن الذين اعتبروه خللا آية الله محمّد مهدي شمس الدين، بسبب أنّ هذا التداخل حوّل علم الأصول من آلة للاجتهاد إلى مقصد بذاته (التجديد في الفكر الإسلامي: ص 22). ومن الذين اعتبروا ذلك ظاهرة إيجابية الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث (ص 89 وما بعدها)، لكنّه ركّز مع ذلك على نقد مَا سمّاه "التداخل الابتذالي" بين بعض العلوم.

3- سرمد الطائي: قضايا إسلامية معاصرة ص 150؛ محمد مهدي شمس الدين: التجديد في الفكر الإسلامي: ص 24.

4- سيأتي الكلام عليهما في نقد المصادر والمراجع.

وبناء على ذلك أيقنّا بأنّ موضوعنا وإن كان لا يطأ أرضا بكرا لم يطرقها أحد، فهو في حاجة إلى دراسة نقدية أكثر شمولا، وأعمق استشكالا، تجمع بين التأصيل النظري والمتابعة التفصيلية.

وهذا ما غلب على ظننا أنّ هذه الدراسة أسهمت فيه بنصيب من النظر هو مبلغ علمنا، ونرجو أن تكون إضافة ذات قَدْرٍ في هذا الميدان الذي مازال مفتوحا على مصراعيه لأهل البحث والنظر.

لكنّ هذا الكلام العام على الموضوع وأهمّيته يقتضي تدقيقات نحدّد فيها الموضوع حصرا لمحله، ونضبط فيه إشكاليته بيانا لأبرز معضلاته[1]، ثم نُتْبِعُ ذلك بذكر منهجنا في البحث وتخطيطه، ونقدنا لأمّهات المصادر وبعض المراجع.

1- الموضوع:

يتعلق الموضوع عموما بوجوه العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام.

لكنّ هذه العلاقة ليست على إطلاقها بحيث يتبادر ابتداء أنّنا نبحث في العلمين بطريقة متساوية، أو نقارن بينهما طلبا للترجيح، أو أنّ بحثنا كلاميّ ينظر في المسائل الأصولية التي دخلته.

لقد وُجِدَتْ فيه هذه الاهتمامات حين قارنّا بين العلمين من عدّة وجوه، ورأينا كيف نشأ علم الكلام مرجوحا ثمّ انتهى راجحا، وألمنا سريعا ببيان حاجته إلى علم الأصول.

لكنّ ذلك كان في سياق مدخل نظري عام في الباب الأوّل تمهيدا للأبواب التطبيقية المتعلقة بصلب الموضوع في مسائله التفصيلية.

لسنا ننفي بذلك كلاميّة الموضوع، إذ الكلام هو الذي دفعنا إليه، وهو سبب الإشكال الذي فيه، وإنّما قصدنا تحديد صنف الموضوع بأنّه أصوليّ بالأساس يهتمّ بحضور علم الكلام في علم الأصول أكثر من الاهتمام بحضور علم الأصول في علم الكلام، فليس مقصد النظر فيه تأثر المتكلمين بعلم الأصول، بل تأثر الأصوليين بعلم الكلام.

لذلك كانت عناوين أبوابه التطبيقية، وعناوين فصولها، ومباحثها، وتراجم مسائلها أصولية، لكنّها لم تأخذ من المسائل إلا مَا لَهُ علاقة وثيقة بالمبادئ الكلامية.

ويمكن القول بناء على ذلك بأنّ الموضوع أصوليّ كلاميّ أكثر منه كلاميّا أصوليّا، لذلك جعلنا عنوانه "علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام" لا "علاقة علم الكلام بعلم أصول الفقه" إشارة منّا إلى أنّ علم الأصول هو الذي دَخَلنا به في علم الكلام، أو بصفة أدقّ دخلنا على علم الأصول وهو

1- إذا كان الموضوع هو المحلّ الذي يميّز البحث عن غيره، فإنّ الإشكالية هي مجموعة المشكلات المترابطة في إطار إشكال مركزي يؤلّف بينها ويحوّل الموضوع إلى قضية تلفت نظر الباحث وتدفعه إلى معالجتها بالمنهج الذي يختاره.

ينهل من علم الكلام، فاستشكلنا الأمر كما استشكلته ثـلّة من المتقدّمين وثلة من المتأخّرين.

والحاصل أنّ هذا البحث ينظر في علم أصول الفقه من مدخل كلاميّ، أو هو يبحث في الأصول الكلامية لعلم أصول الفقه، ويدلّ على ذلك عنوان الباب الثاني: "الأصول الكلاميّة لمباحث الحكم الشرعي" وعنوان الباب الثالث: "الأصول الكلاميّة لمباحث اللغة" وكذلك عنوان الباب الرابع: "الأصول الكلاميّة لمباحث الأدلة الشرعيّة". وكان يمكن أن يكون عنوان البحث كله "الأصول الكلاميّة لعلم أصول الفقه" لولا الباب الأوّل الذي يهتمّ بأسس العلاقة بين العلمين بطريقة نظريّة عامّة.

ولكن، ما هي وجوه الإشكال في أصول الأصول، أو خلفيّاتها الكلاميّة؟

2 – الإشكاليّة:

ليست العلاقة في ذاتها مستغربة بين علمين أنشأهما أهل ملة واحدة هم المسلمون، ومقصدهما خدمة دين واحد هو الإسلام. إنّما المستغرب افتراقهما من كلّ وجه لو افترقا.

لكنّ المشكلة أنّ العلاقة بين العلمين لم تقتصر على حدود التقارب وتبادل الفوائد أو الفرائد، بحيث يستعير أحدهما من فرائد الآخر ما يثري بحثه ويفيده، بل تجاوزت العلاقة ذلك إلى أن رجحت كفة أحدهما على كفة قرينه، فهيمن علم الكلام على علم الأصول، وشاعت بين الأصوليين "طريقة كلامية"، وصار الأصوليّون يأخذون من علم الكلام ما يفيد، وما لا يفيد، أي إنّ كثيرا منهم لم يقتصروا على مواضع الإفادة، بل أدخلوا مسائل وصفها الزركشي بأنّها من "الرّياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصوّر الحَيْسُوب مسائل الجبر والمقابلة"[1] واعتبرها الشّاطبي من "مُلَحِ العلم" لا من "صُـلْبِهِ"[2].

ومع أنّ نشأة علم الأصول كانت متقدّمة على نضج علم الكلام واستوائه علما مستقلاّ فقد ظهر من كتابات الأصوليّين أنّ علمهم متوقف على علم الكلام، بل أبانت عدّة مسائل أنّ العلاقة بين العلمين ارتقت إلى مستوى "التضايف"[3] بحيث كان كلّ واحد منهما متوقفا على الآخر بطريق التلازم.

1– البحر المحيط: 2/ 18.

2– الموافقات: 1/ 79.

3– المعنى المنطقي للتضايف هو أن يكون "تصوّر كلّ واحد من الأمرين موقوفا على تصوّر الآخر" أو هو "كون تعلّق كلّ واحد منهما سببا لتعلّق الآخر به كالأبوّة والبنوّة" (الجرجاني: التعريفات ص 39). مثال ذلك كما سيأتي في البحث أنّ المتكلّم الذي يرى أنّ آيات الوعيد ليست عامة في العصاة يتوقفّ رأيه على قاعدة أصولية هي "العموم لا صيغة له". أمّا الأصولي الذي يقول بهذه القاعدة فيحتجّ لرأيه ردّا على المخالفين بمذهب المتكلّمين الذين ينكرون دلالة آيات الوعيد على العموم.

وعلى العموم، فإنّ النظر في هذا الموضوع يولد عدة أسئلة مشكلة:

هل التداخل بين هذين العلمين من قبيل الخلط غير المبرّر بين الاختصاصات؟

هل هو ضرب من التكامل الذي لا يلغي خصوصية كل علم؟

هل أفادت الكلاميات علم أصول الفقه في مجال اختصاصه، أو أثقلته بمباحث افتراضية، وتعقيدات إضافيّة شغلت الأصوليّين عن مقاصدهم الأصليّة المتعلقة ببيان كيفيّة دلالة الأدلة على الأحكام؟

ثمّ إنّ الأصوليين صرّحوا بأنّ علم الكلام أعلى من علمهم، وأنّهم يستمدّون منه مبادئهم إلى جانب اللغة والفقه.

وهذا يثير عدّة أسئلة، منها:

كيف يستمدّ علم الأصول المبادئ من علم الكلام والفقهاء الذين أَصَّلوه وتأسّس على جهودهم لم يكونوا متكلمين، بل كانوا يكرهون أصحاب الكلام ويعتبرونهم مبتدعة؟.

ثمّ كيف صار علم الكلام الذي كان مشبوه النشأة –في نظر الفقهاء والمحدّثين– رئيسا للعلوم كلها وحاكما على علم أصول الفقه؟

والمتكلمون أنفسهم، ألم يكونوا في حاجة إلى علم أصول الفقه؟

والحاصل أنّ جميع هذه الأسئلة الْمُشْكِلاَتِ تجمعها إشكاليّة مركزيّة هي:

"هل كان علم الكلام مفيدا لعلم أصول الفقه؟"

وبما أنّ الجواب في نظرنا ليس حَدِّيًّا بالنّفي المطلق، أو الإثبات المطلق اشتغلنا في هذا البحث بمعالجة الإشكالية المذكورة عن طريق منهج علميّ تابعنا به المسائل قصد التمييز بين ما كان منها مفيدا وما كان "عاريّةً" حسب اصطلاح الشاطبي[1]. ثمّ إنّ ما رآه الأصوليون مفيدا لابدّ من النّظر في فائدته ببيان نوعها، والبحث فيما ترتّب عليها من فقهيّات –إن وجدت– قصد التحقق من جدواها ومستوى نجاعتها.

فما هو المنهج الذي اتّبعناه في ذلك؟

3- المنهج:

من الواضح أنّ موضوع البحث وإشكاليته يقتضيان العودة إلى مدوّنة أصوليّة كلاميّة. وبما أنّ البحث أصوليّ بالدّرجة الأولى ركّزنا النّظر ابتداء في المصادر الأصوليّة، فجمّعنا ما أمكن منها

1- الموافقات: 1/ 42.

بطرقها الثلاث المعروفة: طريقة المتكلمين، وطريقة الفقهاء، وطريقة الجمع بين الطريقتين، وانطلقنا على الخصوص من أمّهاتها التي كانت بدورها مصادر لغيرها.

ثمّ رتّبنا النّظر في هذه الكتب بأصنافها ترتيبا تاريخيّا، وعرضناها على تاريخ علم الكلام عرضا أَلْجَأَنَا إلى النّظر في بدايات تكوّن العلمين، فظهرت لنا وجوه من العلاقة التاريخيّة كانت قائمة على التّنافر في البدايات، ثمّ تطوّرت إلى التّداخل القائم على سيادة علم الكلام إلاّ عند الذين ظلوا متمسّكين بكراهة علم الكلام اقتداء بأسلافهم.

لذلك عقدنا فصلا اتّبعنا فيه منهجا تاريخيّا مقارنا.

ثمّ نظرنا في كلام الأصوليين أنفسهم على علاقة علمهم بعلم الكلام وغيره، وكان غالب ذلك في مقدّمات كتبهم ومداخلها، فوجدناهم يهتمّون خصوصا بعلاقة الإمداد من قبل علم الكلام، وبتعلق علمهم بقرينه على جهة الاستمداد. وأحالنا ما كتبوه في ذلك على كتب تصنيف العلوم، فوجدناها تتكلم على قوانين التكامل بين مراتب العلوم التي يمكن توظيفها في استكشاف وجوه العلاقة بين علمي الأصول والكلام.

وبذلك استوى لنا باب نظريّ منظوم في فصول جعلناه قاعدة منهجيّة تتأسّس عليها بقيّة الأبواب.

وأبرز عمل منهجيّ اشتغلنا به في هذا الباب هو سبر وجوه الاستمداد قصد بيان الفرق بين "المادّة" التي تكون "مَبْدَأً" مُسَلَّمًا، والبحث الاستدلاليّ الذي يكون "مسألة" ليكون ذلك قاعدة منهجيّة أولى تمتحن ما استمدّه الأصوليّون من الكلاميّات، هل اكتفوا فيه بالتسليم المبدئيّ الذي اشترطوه، أو تحرّروا من لوازم هذا الشرط فعقدوا معاقد للمناظرة والجدل فيها وصفوه بالمبادئ الكلاميّة أخرجتها من صفة المبدئيّة إلى صفة المسأليّة ؟.

ثمّ توسّع بنا البحث من هذا الشرط الضابط إلى النّظر في ضوابط أخرى استندنا فيها بالأساس إلى ضوابط الشاطبيّ، وإلى ما رأيناه جديرا بالإضافة والتنقيح. فاستقام لنا بذلك مبحث مركزيّ هو نواة المنهج الذي جعلناه حَكَمًا نختبر به وجوه الفائدة في جميع المسائل التي بناها الأصوليّون على خلفيّات كلاميّة.

وبعد أن حدّدنا منهج النّقد بتلك الشروط، انتقلنا إلى التطبيق العمليّ على المسائل الأصوليّة التي أُدْخِلت عليها الكلاميّات.

وهنا، تراوح نظرنا بين كتب علم الأصول وكتب علم الكلام ننطلق من الأولى تدقيقا في مسائلها، ثمّ ننتقل إلى الأخرى تحقيقا في مبادئها. ومن الواضح أنّ الوقوف عند كتب الأصول كان

أوسع مدى، لا لأنّها مَعْقِدُ النّظر فحسب، بل لأمر منهجيّ بَيِّنٍ، يتمثل في أنّ الأصل الكلاميّ الواحد كثيرا ما يتكرّر استصحابه في أعداد من المسائل الأصوليّة من وجوه شتّى، فيتواتر بذلك النّظر في جَمْهَرَةِ مسائل الأصول أكثر من تواتره في آحاد مبادئ الكلام.

ثمّ طرأت مشكلة استصفاء المسائل الأصولية ذات البعد الكلاميّ، فوجدناها أصنافا، فيها ما هو كلاميّ بذاته يقول انظروني[1]، وفيها ما هو أصوليّ ظهر انبناؤه على الكلاميّات[2] وفيها ما كان وجه انبنائه ضعيفا عند جمهور الأصوليين[3]. وهناك مسائل أخرى كثيرة لم تطرح في عامّتها القضايا الكلاميّة أصلا، وإن قَرَضت بعضها الكلاميّات قرضا خفيفا على سبيل التبعيّة[4] أو على سبيل التمثيل والتوضيح في كلمة عابرة، أو جملة سائرة، أو في اعتراض جزئيّ على وجه من دليل، ونحو ذلك من المذكورات التي لا تقبل أن تعقد لها مسائل من الصنف الخلافيّ الذي نبتغيه. ولو رمنا ذلك لوقعنا في الكلفة على غير حاجة.

لذلك اكتفينا بالأصناف الثلاثة الأولى فأدرنا عليها مسالك البحث، وإذا بها مع ذلك كثيرة تدخل تحت أمّهات أبواب الأصول، وإن لم تستوعب جميعَ فصولِها ودقائق مباحثها، فوزّعناها على كبريات الأبواب المعروفة في علم الأصول وقسّمناها إلى وحدات جعلناها فصولا على معهود الأصوليين حتّى إذا وجدنا في بعض التقسيمات قلقا بسبب عدم التوازن الكمّي بين أقسام الموادّ العلمية المتوفرة اجتهدنا في إعادة توزيعها تقديما وتأخيرا على تردّد في ذلك[5] إلى أن استقرّ بنا الرأي على منهج تقسيميّ سيأتي عرضه إجمالا في التخطيط. وقد بيّنّا في عدد من مُمَهِّداتِ الأبواب ومداخل الفصول ما ظهر لنا من وجوه منهجيّة شكلا ومضمونا في الوصل بين ما يمكن فصله، والفصل بين ما يمكن وصله.

هذا في خصوص تصنيف المسائل داخل مواضعها، أمّا منهج البحث في المسائل ذاتها، فقد بنيناه على ثلاثة أقسام متوالية هي: عرض المسألة، وفائدتها، وأصولها الكلامية:

1- كمسألة التحسين والتقبيح، وتعليل أفعال الله تعالى ونحوهما.

2- كمسألة تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى، فهي مرتبطة بوضوح بالخلاف الكلاميّ الشهير في كلام الله عزّ وجلّ، هل هو قديم أو حادث؟

3- كانبناء الخلاف في إثبات صيغة العموم ونفيها على الخلاف الكلامي في الوعد والوعيد.

4- كالخلاف في عمل أهل المدينة الذي لا علاقة له بالكلاميات، ومثل الاستحسان الذي يمكن بناؤه بالتبعية على الأصول الكلامية التي ذكرت في القياس استنادا إلى رأي من فسّر الاستحسان بأنّه عدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى.

5- وقد أكثرنا في ذلك التشاور مع الأستاذ المشرف وعدد من الأساتذة المشجّعين.

أوّلا: عرض المسألة:

لم نثبت هذا العنوان في بداية المسألة، وإنّما اكتفينا باندراجه ضمنيا تحت ترجمتها، إذ لا بدّ أن تعرض كلّ مسألة لها عنوان بوصفه مطلبها اللازم.

اعتمدنا في كلّ مسألة منهجا تحليليا مقارِنا يقوم على أسس، من أهمّها:

1- تقسيم المسألة القابلة لذلك إلى وحدات أو صور بيّنة الانفصال من وجوه، وظاهرة التناسب من أخرى، بحيث يمكن النظر إليها في تركيبها النّسقي ضمن إشكالية واحدة هي جوهر المسألة. وقد جعلنا المذاهب تندرج في الغالب تحت الصور، وإذا وجدنا للمذهب الواحد أكثر من وجه بيّنا ذلك. ومقصدنا من هذا تنظيم العرض حتّى يكون كلّ قول مطابقا لقسمه الخاص دون تداخل.

2- إذا كانت المسألة كلاميّة خالصة لها وجه أصولي، أو أصوليّة يهيمن عليها الكلام حللناها كاملة بوجهيها الأصولي والكلامي.

3- إذا كان الكلام حاضرا في بعض وجوه المسألة وغائبا في أخرى دخلناها من أبوابها التي فتحت لعلم الكلام وتركنا الأبواب الأخرى موصدة في حجاب تخصّصها الأصولي. وقد نفتح مع ذلك بعض نوافذها توضيحا لفكرة أو تمهيدا لنقد.

4- في سياق تحديد مجال العلاقة بين العلمين في كلّ مسألة كنّا نبادر تارة بذكر المذاهب الأصوليّة صعودا منها إلى مبادئها الكلامية، وتارة أخرى نبادر بذكر المقالات الكلامية نزولا منها إلى القواعد الأصولية التي تأثرت بها. وهذا يختلف بحسب طبيعة كلّ مسألة.

5- الاهتمام بذكر أدلة المذاهب ذات الطابع الكلاميّ مع بيان الاعتراضات والمناقشات التي تثيرها، أمّا الأدلة ذات الصبغة الأصوليّة الظاهرة، فلم نطل في تفصيلها، لأنّها ليست من مقاصد البحث أو إشكالاته، وإنّما لخّصنا بعضها عل سبيل المثال قصد إكمال العرض أحيانا، وذكرنا منها ما رأيناه ضروريا أوله علاقة وثيقة بالبعد الكلاميّ من بعض الوجوه.

6- إذا تكرر ذكر المبدإ الكلاميّ في أكثر من مسألة أصوليّة لم نر موجبا لتكرار أدلته وتوضيحه تفصيلا في كلّ موضع، وإنّما نفصّل ذلك في الموضع الأوّل مرّة، وفي الذي نراه أهمّ مرّة أخرى[1]. وإذا اقتضى الأمر زيادة بيان فإنّما يكون متعلقا بالوجوه الخاصّة بالمسألة.

7- أعرضنا في هذا القسم المخصّص للعرض والتحليل عن تغليب مقالات كلاميّة على أخرى، وعن ترجيح أقوال أصولية على نظائرها لأنّنا لم نرد أن نكون طرفا في سجال جعلناه إشكالية من أساسه.

1- مثل مسألة التحسين والتقبيح، فقد فصّلنا فيها القول في الباب الثاني وتكرّر ذكرها بعد ذلك في كثير من المسائل.

لذلك تركنا للعلماء الذين استنطقنا كتبهم اختياراتهم كما وجدناها، وعرضناها موصولة بأدلتها كاشفين الغطاء عن كوامن أصولها الكلاميّة، وكنّا في ذلك محللين أكثر منّا ناقدين، بينما أحكمنا قبضة النقد في القسم الموالي الذي خصّصناه للنّظر في فائدة كلّ مسألة.

وليس معنى ذلك أنّنا تخلينا كليا عن مهمّة النقد في هذا القسم، بل كانت لنا وقفات نقدية يقتضيها تجويد منهج العرض والتحليل، كنقد تصويرٍ للمسألة نراه غير دقيق، أو نقد تقويلٍ بعض الأصوليين لخصومهم ما لم يقولوه بناء على ما رأوه لازما لمذهبهم رغم أنهم لم ينصّوا عليه، ونحو ذلك ممَّا لَـهُ علاقة بالاختلاف في نسبة الأقوال إلى أصحابها، أو التدقيق في وجوه الربط بين المسألة الأصولية وأصلها الكلامي.

ثانيا: فائدة المسألة:

اخترنا لهذا القسم مصطلح "الفائدة" ورجّحناه على مصطلح "النقد" فلم نقل "نقد المسألة" لأنّ الفائدة أخصّ من النقد، بمعنى أنّ النقد قد يكون بها كما قد يكون بغيرها. فهو مصطلح عامّ يمكن أن يتعلق بمناقشة المذاهب، أو بالردّ على الأدلة، أو بتصويب بعض المصطلحات، ونحو ذلك. أمّا الفائدة فهي نقد مخصوص متعلق بمناقشة الجدوى من طرح المسألة أصلا أو من طرحها بالطريقة التي ذكرت. وهذا المعنى هو المناسب لمقصدنا من هذا القسم، وهو يتضمن النقد ولا يلغيه، لأنّه وجه من وجوهه أو آليّة من آلياته.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا المصطلح كان رائجا بين الأصوليين الذين كانت أنظارهم تتراوح بين الأصول النظريّة والفروع الفقهية بحثا عن نتائج الخلاف وآثاره. وهذا يدل على أنّهم كانوا على وعي بإشكالية التداخل بين العلمين. لكنّهم كانوا في ذلك مختلفين بين مكثر ومقتصد.

وقد التزمنا النظر في فائدة كلّ مسألة دون استثناء، ومحضّنا هذا القسم للنقد والتقويم، لأنّه هو الذي عليه مدار إشكالية البحث. لذلك طرحنا فيه الأسئلة عن مدى وجاهة ما أدخله الأصوليون من الكلاميّات في المسائل المذكورة.

أما المنهج الذي اتبعناه في ذلك، فيقوم على عدة أسس، أهمّها:

1- اعتماد ضوابط الاستمداد التي ذكرناها في الباب الأوّل سَنَدًا مرجعيًا للنقد.

2- تنويع تطبيق الضوابط بحسب خصوصيات المسائل. فضابط "التسديد" مثلا يناسب عدة مسائل أهمّها التعريفات والحدود. وضابط "الإنتاج" أو العمل المتعلق بتخريج الفروع الخلافية – إن وجدت– يكثر تطبيقه على المسائل ذات البعد الاستدلالي، وهي أكثر المسائل. وضابط "المبدئية" يركّز على نقد المواطن التي يتجاوز فيها الأصوليون الاستحضار المعتدل، ويحوّلون المبدأ الكلامي

المستدعى إلى مسألة استدلالية في الأصول، ويعدّ ضابط "المناسبة" أخفّ الضوابط وأقلها شدّة، أو هو أوسعها، فقد ينكر بعض الأصوليين فائدة مسألة بناء على أنه لا ثمرة لها في الفقه، ويمكن مع ذلك إثبات فائدتها بالبحث عن وجوه من التناسب المعقول بين الأصل الكلامي والأصل الأصوليّ.

وهذا يعني أنه ليس من الضروري تطبيق كل الضوابط في المسألة الواحدة، لأنّ ذلك قد يؤدي إلى التكلف الذي يعاب على بعض الأصوليين. وقد تكون المسألة عديمة الفائدة من جميع الوجوه، وقد تكون مفيدة من وجوه دون أخرى.

ومع ذلك، فإنّ أهمّ ضابط أو مقياس من مقاييس النقد هو مقياس الإنتاج العملي أو الفائدة الفقهية لأنّ التقعيد لاستنباط الأحكام هو المقصد الأساسي لعلم أصول الفقه.

3- ذكرنا آراء العلماء الذين اهتمّوا بتقويم المسائل بإثبات الفائدة أو نفيها. غير أنّنا لم نكتف في هذا القسم بتحليل الآراء كما في القسم السابق، بل دخلنا مع أصحابها في حوارات نقدية، فقد ندعم مواقفنا ببعض آرائهم أو تلميحاتهم، وقد نثبت فوائد أنكروها في مسائل، كما قد ننفي بعض ما أثبتوه من فوائد.

4- لم نسلّم دائما بالفروع الفقهية التي خرّجها الأصوليون على المسائل باعتبارها فوائد، لأنّ التخريج قد يكون بعيد المأخذ ظاهر التكلف، لذلك أخضعنا هذه التخريجات-إن وجدت- لشيء من النقد، فأثبتنا من الفوائد الفقهية ما رأيناه مناسبا، وبيّنا وجه التناسب وناقشنا ما رأينا في وجه تخريجه ضعفا بيّنا أو تكلفا ظاهرا.

ثالثا: أصولها الكلاميّة:

أثبتنا في آخر كلّ مسألة الأصول الكلامية التي ذكرت فيها بقطع النظر عن طريقة ذكرها، سواء أكانت مفيدة أم لا. والغرض من ذلك هو تجميع ما تفرّق في القسمين السابقين على سبيل التذكرة، ولم نقصد إعادة النظر مجدّدا فيما تقدّم النظر فيه. لذلك لم نكتف بإثبات الأصول الأساسية فحسب بل أثبتنا الأصول التي وردت في المسألة ولو عَرَضًا، وذلك لأنّ تجميع هذه الأصول في آخر كلّ مسألة يعتبر شبه فهرس لما ذكر فيها من الكلاميات يمْكن أن يساعد الناظر على معرفة خلفيات المسألة إجمالا، كما أنّه يمكن أن يكون مادّة أوّليّة لإحصاء الأصول الكلامية وضبطها. وقد يسّر لنا هذا العمل إنجاز فهرسين في آخر البحث: أحدهما فهرس الاستمداد، والآخر فهرس الإمداد.

4- التخطيط:

قسّمنا البحث بعد المقدّمة إلى أربعة أبواب يتضمّن كلّ باب أربعة فصول:

الباب الأوّل: أسس العلاقة بين علمي الأصول والكلام:

جعلنا هذا الباب مقدّمة نظرية أسسنا عليها تفاصيل البحث في بقية الأبواب التطبيقية، وقسمناه إلى أربعة فصول:

الفصل الأوّل: التكامل بين العلوم الإسلامية:

جعلنا هذا الفصل مختصرا نسبيا لأنه مدخل عامّ يؤطر العلاقة بين علمي الأصول والكلام ضمن ظاهرة التكامل بين العلوم الإسلامية.

الفصل الثاني: العلاقة التاريخية بين علمي الأصول والكلام:

تتبّعنا فيه جذور العلاقة بين العلمين قبل نشأتهما حين كانت العلاقة مجرّد إمكان نظريّ في عصر الرسول ﷺ، وفي عصر الصحابة والتابعين، ثمّ تكلمنا على العلاقة قبل الشافعي وعنده حيث بيّنا موقفه ومواقف كبار الفقهاء من المتكلمين الأوائل، وأكّدنا أنّ الشافعي لم يكن متأثرا بعلم الكلام حين صنّف رسالته الأصولية. وبعد ذلك تتبّعنا ظهور العلاقة وترسّخها التدريجي بمرور الزمن من خلال كتب الأصول على طريقة المتكلمين خصوصا، ثم على طريقة الفقهاء نسبيا، وعلى طريقة الجمع بين الطريقتين.

الفصل الثالث: مبادئ العلاقة بين علمي الأصول والكلام:

تكلمنا في هذا الفصل على مبادئ العلاقة بين العلمين بمنهج مقارنٍ يبيّن وجوه التمايز والاشتراك بينهما من جهات متعددة جعلنا لكلّ جهة منها مبحثا مخصوصا وهي: الحقيقة، والموضوع، والفائدة، والمرتبة، والحكم، والتسمية، والمنهج.

الفصل الرابع: علاقة الاستمداد:

بيّنا في هذا الفصل أنّ الأصوليّين أكّدوا أنّ علمهم يستمدّ مبادئه من علم الكلام، ثمّ تتبّعنا آراءهم في تحديد وجه الاستمداد بين متوسّع ومضيّق في بيان ما يتوقف عليه علم الأصول من مبادئ علم الكلام. وتوقّفنا إثر ذلك لتحليل ضوابط الاستمداد التي اتّخذناها مقياسا نزن به المبادئ الكلامية التي استمدّها الأصوليون في مسائلهم. وختمنا الفصل بالنظر في موضوع هامّ يستحقّ أن يكون موضوعا لدراسة مستقلة، هو استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه، غير أنّنا اكتفينا فيه بما يثبت أنّ العلاقة بين العلمين لم تكن دائما قائمة على استمداد الأصول من الكلام فحسب، بل كانت قائمة على تبادل التأثر والتأثير.

الباب الثاني: الأصول الكلامية لمباحث الحكم الشرعي:

بيّنا في هذا الباب الذي يعتبر أوّل باب تطبيقي موقع مباحث الحكم من مباحث علم الأصول، ثمّ قسّمناه إلى أربعة فصول حسب التقسيم المعروف عند الأصوليين:

الفصل الأوّل: الحاكم:

وهو فصل يبحث في أحد أهمّ المبادئ الكلامية التي أثـّرت في مسائل علم الأصول، أي موضوع التحسين والتقبيح، لأنّ الأصوليين أثاروا خلافا كبيرا صاغوه كالتالي: من الحاكم، الشرع أو العقل؟

ثمّ تكلمنا على وجوب شكر المنعم، وحكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، وهما موضوعان خلافيّان لهما علاقة وثيقة بالخلاف في التّحسين والتّقبيح.

الفصل الثاني: الحكم:

تكلمنا في هذا الفصل على المسائل المتعلقة بتعريف الحكم الشرعي في ذاته، ثمّ بيّنا الخلافات الكلامية التي أثارها الأصوليون في أقسام الحكم بنوعيه التكليفي والوضعي.

الفصل الثالث: المحكوم فيه:

تعلّق هذا الفصل بمباحث التكليف من جهة النظر في فعل المكلف، لأنّ فعله هو المحكوم فيه.

الفصل الرابع: المحكوم عليه:

يقصد الأصوليون بالمحكوم عليه المكلف نفسه لا خصوص فعله، لذلك ذكرنا في هذا الفصل المسائل الأصولية التي بناها الأصوليون على المبادئ الكلامية عندما نظروا في شروط المكلف، بل في وجوده وعدمه.

الباب الثالث: الأصول الكلاميّة لمباحث اللغة:

بيّنا في التمهيد أهمية مباحث اللغة والأسباب العامة التي جعلت علم الكلام يدخل علم الأصول من مدخل لغوي، وقسّمناه إلى أربعة فصول بحسب المسائل اللغوية التي بناها الأصوليون على الكلاميّات.

الفصل الأوّل: وضع اللغة:

وهو بحث بالغ الأهمية، كثير التشعّب، تناول فيه الأصوليون قضايا تأسيس اللغة عند الوضع الأوّل، فتكلموا على الواضع لمعرفة اللغة هل هي اصطلاحية أو توقيفية، ونظروا في المعنى الذي وضع له اللفظ، ثم في طبيعة العلاقة بين الموضوع والموضوع له، إلى جانب مسألة توليد الألفاظ من الألفاظ الموضوعة بالاشتقاق.

الفصل الثاني: الحقيقة والمجاز:

ذكرنا فيه مسألتين أثيرت فيهما أصول كلامية هما: الخلاف في الحقيقة الشرعية، والخلاف في المجاز.

الفصل الثالث: الأمر:

تكلمنا فيه على مسألتين هما: حقيقة الأمر، وهل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

الفصل الرابع: العامّ:

خصّصناه للنظر في مسألتين هما: تعريف العام، وصيغته.

الباب الرابع: الأصول الكلامية لمباحث الأدلّة الشرعية:

قسّمنا هذا الباب إلى أربعة فصول حسب المادة العلمية التي أفرزها البحث، فجمعنا بين الكتاب والسنّة في فصل واحد باعتبارهما دليلين نصّيين حتّى نفسح المجال بعد ذلك لفصل النسخ الذي كان كثيف المادّة، وهو يتعلق بالكتاب والسنّة المذكورين في الفصل المتقدّم. وعقدنا فصلا للإجماع كان حجمه أقلّ من حجم سابقيه. ثمّ ختمنا الباب بفصل رابع خاصّ بالقياس والاجتهاد. وذكرنا في التمهيد وبعض مداخل الفصول والمباحث ما ظهر لنا من وجوه بنينا عليها التقسيم الذي جرينا عليه.

الفصل الأوّل: الكتاب والسنّة:

قسّمنا هذا الفصل إلى مبحثين: أولهما الكتاب، وثانيهما السنّة، وتناولنا في كلّ منهما المسائل الأصولية التي كانت لها خلفيات كلامية.

الفصل الثاني: النسخ:

استخرجنا من مباحث النسخ عند الأصوليين ما أثاروا فيه القضايا الكلامية، وفَصَّلنا فيها البحث نظرا إلى أهمية الموضوع لا عند الأصوليين فقط، بل عند المتكلمين الذين اهتمّوا به وكانت لهم فيه آراء ومناقشات لغير المسلمين من الملل الأخرى.

الفصل الثالث: الإجماع:

عقدنا داخل هذا الفصل مبحثين أولهما يتعلق بحكم منكر الإجماع، وثانيهما بالخلاف الشهير في الإمامة الذي كان له أثر واضح في مبحث الإجماع. وقد كانت الإمامة سببا هامّا في افتراق الأمّة إلى سنّة وشيعة..

الفصل الرابع: القياس والاجتهاد:

جمعنا في هذا الفصل بين القياس والاجتهاد وجعلنا لكلّ واحد منهما مبحثا مستقلاّ، لأنّهما مترابطان من وجوه ذكرناها، ومنفصلان من حيث المسائل الخاصّة بكلٍّ منهما.

وتكلمنا في مبحث القياس على حدّه، وحجّيته، وعلى تعريف العلة، واختلاف المتكلمين والأصوليين في تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض.

أمّا مبحث الاجتهاد فذكرنا فيه مسألتين هما: الاجتهاد في العقليات، والتصويب والتخطئة.

ولقد كنّا نهتمّ في كلّ مسألة من مسائل الأبواب التطبيقية بتحليلها أوّلا، ثمّ بالكلام على فائدتها بطريقة نقدية، ونختم الكلام بعد ذلك بتجميع أصولها الكلامية سردا على سبيل التذكرة.

ولا يسعني في خاتمة هذا التقديم إلاّ أن أعترف لأهل الفضل بفضلهم مبتدئا بشكر أستاذي الفاضل المرحوم الدكتور محمد أبو الأجفان الذي أشرف على هذا البحث من البداية إلى مراحل متقدّمة قرأ فيها جلّ ما كتبت بعنايته المعهودة، وكان في ذلك نعم الموجّه والمشجّع، فأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناته وَصَدَقَةً من صدقاته الجارية. وأشكر كذلك جزيل الشكر الأستاذ الدكتور نصر الجويلي الذي تفضّل بقبول مسؤولية مواصلة الإشراف على هذا العمل فكان نعم المتابع والمساعد. كما أشكر جميع الأساتذة الذين لم يبخلوا عليّ بالشورى والتشجيع يستحثون همّتي على إكمال البحث.

هذا جهدي فيما استطعت، والله الموفّق إلى سواء السبيل، فمنه القوة وعليه التوكّل.

محمد بن علي الجيلاني الشتيوي

نقد المصادر والمراجع

تقتضي طبيعة البحث أن تكون مصادره الأصليّة أصولية وكلامية، لأنّ كتب الأصول هي محلّ الإشكال بمقتضى الاستمداد، وكتب الكلام هي سببه بمقتضى الإمداد.

أوّلا: المصادر الأصوليّة:

أَلجَأتنا المتابعة التاريخية للعلاقة بين العلمين إلى أن نتكلم في الباب الأوّل على مجموعة من هذه المصادر في سياقات ظهورها. ومن المهمّ في هذا السياق النقدي العام أن نتكلم على أبرز ما اتخذناه منها مصادر لبحثنا.

وليس من غرضنا الإطالة في وصف هذه الكتب وذكر أبوابها ومحتوياتها، وإنّما أردنا أن نذكر على جهة الاختصار أبرز خصائصها المتعلقة بمدى اهتمام كلّ منها بالكلاميّات الأصولية أو الأصوليات الكلامية التي هي موضوع بحثنا. وفيما يلي بعض أهمّ المصادر مرتبة ترتيبا تاريخيا:

1- "الرسالة" للشافعي (ت: 204هـ):

إذا كان للشافعي "أمّ" في خاصّة فقهه، فإنّ رسالته الأصوليّة الشهيرة تعتبر أمّا لأمّهات كتب الأصول على مرّ التاريخ.

ومع أنّ الكلاميّات لم تطرقها كما طرقت غيرها من الكتب بعدها بحيث لم تكن محلاّ للإشكال مثلها، فقد كان رجوعنا إليها ضروريا خاصّة عند متابعة الخيوط الأولى للعلاقة بين العلمين، وكذلك عند النظر في بعض الآراء الأصولية التي تكوّنت قبل مراحل التّداخل بين العلمين.

2- "التقريب والإرشاد" (ملخّصا) للباقلاني (ت: 403هـ).

وصفه الزركشي بأنّه "أجلّ كتاب صنّف في هذا العلم مطلقا"[1] ويبدو أنّه كان موسوعة أصولية ضخمة مكتوبة على طريقة المتكلمين.

غير أنّ هذا الكتاب مفقود، أو مازال مجهول المكان على حدّ علمنا، بل إنّه لم يكن كثير التداول بين الأصوليين القدامى، ولم نجد من صرّح بأنه كان من الكتب التي اجتمعت عنده غير قلة منهم[2].

لكنّ إمام الحرمين الجويني لخّصه تلخيصا متميّزا في كتاب يعرف عند القدماء بـ"التلخيص" أو "مختصر التقريب" وهو الذي كان عدد منهم يرجعون إليه غالبا في معرفة آراء القاضي الباقلاني الأصولية. ومع ذلك فقد كان هذا التلخيص طويلا نسبيا[3] مما يدلّ على ضخامة الأصل.

1- البحر المحيط: 1/ 8.

2- مثل السبكي في "رفع الحاجب" (1/ 231) والزركشي الذي نقلنا قوله.

3- مطبوع في ثلاثة مجلدات بتحقيق النيبالي والعمري.

وقد جاء هذا التلخيص ناقلا لآراء الباقلاني وأقواله بدقة وأمانة، لأنّه لم يكن يأخذ أفكار الرجل ويعبّر عنها بأسلوبه بطريقة مختصرة دائما، بل كان يلجأ إلى ذلك أحيانا عندما يريد ترك تفاصيل لا يرى ذكرها مهمّا، أمّا الآراء الهامّة والأدلة التي لم يُخْرِجْها من التلخيص فقد كان ينقلها حرفيا عن القاضي الباقلاني، لذلك كان يكثر من نسبة الكلام إليه بقوله "قال القاضي" وكأنّه كان يملي عليه الكتاب. ومما يدل على أمانته في النقل والتلخيص أنّه –أي الجويني- كانت له آراء خاصة يخالف فيها الباقلاني، فلم ينسبها إليه بل أشار إلى أهمّها دون إطالة لأنّه اعتنى بتفصيل اجتهاداته الخاصة في كتاب "البرهان".

لذلك اعتمدنا كتاب التلخيص مصدرا لآراء الباقلاني لوثوقنا في صحة نسبتها إليه، وقد تدعّم هذا الموقف عندنا بما صادَفَنا من نقول للزركشي عن الكتاب الأصلي وجدناها مطابقة تماما لما قال الجويني إنّ الباقلاني قاله. أمّا ما كان من اختصار الجويني وزياداته فظاهر في الكتاب لا يصعب تمييزه غالبا كما كان يفعل القدماء مثل ابن السبكي[1]. والحاصل أنّ التحقيق الأكاديمي لهذا الكتاب أظهر بوضوح أنّه "يمثل كله آراء الباقلاني، ولم يتصرّف فيه الجويني إلا في بعض الأمور"[2] وقد تتبعها المحققان فإذا هي عشرة آراء فقط ذكراها في مقدمة التحقيق[3].

وقد سدّ هذا الكتاب ثغرة كبيرة في بحثنا عند اطلاعنا عليه[4] لأنّه كان من أهمّ المصادر الأصولية التي كثر فيها ذكر القضايا الكلامية.

ومن أبرز ما يدلّ على أهمّيته أنّ الباقلاني كان من كبار متكلمي الأشاعرة وأئمتهم المعتدّ بأقوالهم، ويعدّ كتابه أقدم كتاب أصولي نظّمت فيه القواعد على مقتضى ما يوافق مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري وأصحابه في الكلام.

وقد ظهر لنا من خلال رجوعنا المستمرّ إليه في أكثر المسائل أنّ الباقلاني ألفه لهدفين أساسيين:

أولهما: الردّ على المعتزلة خاصة وغيرهم ممن كانت لهم آراء كلامية في الأصول تخالف مذهب الأشاعرة.

ثانيهما: تحذير الفقهاء الذين لم تكن لهم معرفة كافية بعلم الكلام من موافقة المعتزلة أو غيرهم في بعض الأقوال عن غير قصد. لذلك وجدناه يعذرهم أحيانا إذا رأى أنّهم زلوا.

1- الإبهاج 2/ 109.

2- مقدّمة التحقيق 1/ 18.

3- م.ن: 1/ 70-80.

4- نبّهنا إلى صدوره المرحوم الدكتور محمد أبو الأجفان عندما كان يدرس بمكة المكرّمة.

3- "المعتمد" لأبي الحسين البصري (ت 436هـ)

هذا الكتاب من أقدم ما بلغنا من كتب الأصول المكتوبة على طريقة المتكلمين بعد كتاب الباقلاني الذي وصلنا ملخّصا. وهو يعتبر امتدادا لِمَا أبداه المعتزلة من آراء أصولية مرتبطة بمواقفهم الكلامية، ولِمَا كتبه بعض أعلامهم في ذلك. وهو ليس أقدم كتاب لهم، فقد كتب قبله القاضي عبد الجبار كتاب "العمد" لكنه مفقود، وهو كتاب أصولي موسّع مزج فيه القاضي الأصول بالكلام، وشرحه أبو الحسين البصري في كتاب "شرح العمد" وتوسّع فيه على طريقة صاحبه في إطالة الوقوف عند الكلاميات، وهو مفقود أيضا. لكنّ أبا الحسين البصري شعر بإشكالية التداخل المبالغ فيه بين العلمين وصرّح بأنّه شرح فيه أبوابا "لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام"[1] لذلك ألـّف كتابه "المعتمد" ليخلص علم الأصول مما لا يليق به من علم الكلام لأنّ الخلط بينهما لا يجوز، وقد قال بكلّ وضوح: "فأحببتُ أن أؤلف كتابا مرتّبةً أبوابه غير مكرّرة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يَعْلَقْ به من وجه بعيد"[2] ثمّ بيّن أنّ الأبواب الكلامية في علم أصول الفقه لا تفيد القارئ، لأنه إن كان عالما بالكلام لم تفده كثيرا، وإن لم يكن كذلك صعب عليه فهمها "فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه"[3].

ورغم أنّ كتابه سائر على النّهج الأصولي في عمومه، فهو لم يحذف منه الكلاميّات حذفا كاملا، خصوصا وأنه كان يبيّن فيه آراءه وآراء مشائخ المعتزلة في الأصول، وهي مبنية في عمومها على أصولهم الكلامية. لكنّه لم يكن يتوقف لشرح القضايا الكلامية بطريقة يظهر فيها الخروج عن اللائق بعلم الأصول، بل كان يذكر الآراء الكلامية لأهل الاعتزال في سياق البحث الأصولي.

4- "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم (ت: 456هـ)

لقد كان ابن حزم خصما عنيدا لجمهور المتكلمين والأصوليين في كثير من القضايا، وكان يشتدّ مع مخالفيه في السجال إلى حدود يبلغ فيها مبلغ التكفير لا في القضايا الإيمانية فقط، بل في القواعد الأصولية أحيانا، وهو بذلك يرتفع بها من مجالها الأصولي القابل للاختلاف إلى مجال القضايا اليقينية التي يعتبر مخالفه فيها خارجا من دائرة الإيمان داخلا في الكفر.

ورغم أنه لم يكن مكثرا من تفصيل الكلاميّات، فقد كان يرتفع بعامة آرائه وآراء أصحابه من

1- المعتمد: 1/ 3

2- المعتمد: 1/ 3

3- م. ن: 1/ 3

الظاهرية إلى مستوى القطعيات التي توصف بها العقائد.

وله في كثير من المسائل التي بحثناها آراء كان من الضروري الرجوع إليها.

5- "إحكام الفصول في أحكام الأصول" لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ)

يعتبر هذا الكتاب من أهمّ الكتب الأصولية التي صنّفت في القرن الخامس الهجري بمنهج غير كلامي، لأنّ الباجي كان يغلب عليه المنحى الفقهي والنظر الأصولي المناسب للفقه، ورغم أنّه كان أشعريا يتبع أبا الحسن الأشعريّ في الاعتقاد فإنّه لم ينتهج نهج الباقلاني الأشعريّ والمالكيّ مثله في تغليب الكلام على الأصول، وجرّد كتابه من البحوث الكلامية المفصّلة أو شبه المفصّلة، واهتم بالنظر في القواعد الأصولية المناسبة للفقه.

لكنّه مع ذلك كان يذكر بعض الآراء الكلامية التي يتبنّاها بوصفه أشعريا ويذكر آراء المخالفين، ولم يكن يفعل ذلك إلا في المسائل المشتهرة، ودون تفصيل على طريقة علماء الكلام.

6- "شرح اللمع" للشيرازي (ت: 476هـ)

للشيرازي كتابان آخران شهيران في الأصول هما: كتاب "التبصرة" الذي اكتفى فيه برؤوس المسائل واختصر الأدلة والردود، و"اللمع" الذي كان هذا الكتاب الموسّع شرحا له.

وطريقته في هذا الكتاب تشبه إلى حدّ كبير طريقة معاصره الباجي غير أنّ الشيرازي كان شافعيا، وإشاراته الكلامية كانت أكثر نسبيا من إشارات الباجي، بل كانت له بعض الوقفات الهامة التي لم نجدها لغيره رغم اختصارها كما سيأتي بيانه في مسألة الحقيقة الشرعية على الخصوص.

7- "البرهان في أصول الفقه" للجويني (ت: 478هـ)

لقد كان الجويني أحد كبار المتكلمين الأشاعرة بعد الباقلاني، وكان فوق ذلك أصوليا متمكنا خبيرا بآراء الباقلاني وغيره من أئمّة الأشاعرة.

ويعتبر كتابه البرهان أحد أهمّ أربعة كتب أصولية اعتبرها ابن خلدون "قواعد هذا الفنّ وأركانه"[1] وقد اتبع فيه طريقة الباقلاني في مزج الأصول بالكلام، لكنّه كتبه في مرحلة متقدمة من النضج والاستقلال في الآراء وتحقيقٍ للمسائل بطرق كان يصرّح أحيانا بأنها غير مسبوقة.

لذلك كانت مخالفاته للباقلاني في هذا الكتاب أكثر بروزا من مخالفاته التي في الملخّص، بل كان يقسو عليه في بعض المواضع، ويبالغ في التهوين من رأيه، وآراء بعض شيوخ الأشاعرة، لذلك

1- المقدمة: ص 576. والكتب الثلاثة الأخرى هي المستصفى للغزالي، والعمد للقاضي عبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري.

وجدنا المازري شارح كتابه يعيب عليه هذه الطريقة في مخالفة أئمة المذهب والميل أحيانا إلى بعض المعتزلة وآراء الفلاسفة.

ويعدّ هذا الكتاب من أقدم الكتب التي صرّحت بأنّ علم الكلام مادّة من مواد علم أصول الفقه، وهو كذلك مصدر من أهم مصادر النظر في الخلافات الكلامية والأصولية داخل المذهب الأشعري نفسه. كما يعدّ مرجعا نفيسا لمعرفة آراء أعلام من المتكلمين والأصوليين القدامى الذين لم تصلنا كتبهم.

8- "أصول البزدوي" (ت: 482هـ)

هذا الكتاب مصنّف على طريقة الأصوليين الأحناف في بناء القواعد الأصولية على الفروع الفقهية، لذلك كان منهجه بعيدا عن مناهج الكتب التي تقدّم ذكرها. أي إنّه لم يخرج من الأصول إلى الكلام، وكان ينتقل في مباحثه بين القواعد الأصولية والفقهية.

ومع ذلك فهو لم يكن خاليا تماما من آراء الأحناف الأصولية ذات الخلفية الكلامية السنّية عامة والماتريدية خاصة، لكنّه لم يكن يقف عندها مساجلا أو مفصّلا التزاما منه بالتخصص الأصولي على الطريقة الفقهية.

لكنّ عبد العزيز البخاري في "كشف الأسرار" أظهر ما أخفى البزدوي من أصول كلامية، وفصّل ما أجمل، فصار هذا الكتاب مع شرحه من أهم المصادر لمعرفة آراء الأحناف الأصولية ذات البعد الكلامي.

9- "أصول السرخسي" (ت: 490هـ)

هذا الكتاب مكتوب على الطريقة الفقهية كالذي قبله، لكنّه أيسر منه عبارة، وأوسع بيانا. وهو من الكتب المعتمدة عند الأحناف، وكان السرخسي يشير فيه أحيانا إلى بعض الآراء الأصولية التي يعتبرها كلامية مخالفة لمذاهب السلف، ويتوقف أحيانا أخرى في بعض المواطن المتعلقة بأصول الدين وقطعياته، مثل كلامه في مباحث الأخبار المتواترة، ومثل مناقشاته لأصحاب الديانات الأخرى في موضوع النسخ.

لكنّ الكتاب في عمومه، بل في أكثر تفاصيل مباحثه أصولي على الطريقة الفقهية، لا تمثل اللمحات الكلامية التي فيه إشكالا كبيرا.

10- "المستصفى" للغزالي (ت: 505هـ)

للغزالي كتب أصولية أخرى يعدّ المستصفى أهمّها، لأنه كان من أركان فنّ الأصول عند أصحاب الطريقة الكلامية. وهو دقيق الترتيب على طريقة كان الغزالي حريصا على بيانها.

وقد ظهرت فيه إشكالية التداخل بين علم الكلام وعلم الأصول بوضوح، لأنّ الغزالي كان على وعي بها حسب عبارات متفرّقة أبان فيها عن بعض قلق من هذا التداخل الذي غالب فيه نفسه قدر الإمكان حتّى لا تسرف كما أسرف بعض الذين تقدموا. لذلك ذكر فيه من الكلاميات ما رآه مفيدا دون إمعان في التفصيل إذا توقف للكشف عن الخلفيات الكلامية الكبرى. وقد أبدى آراء خالف فيها شيخه الجويني منتصرا لمذهب الباقلاني، كما كانت له مناقشات لبعض الأشاعرة المتقدّمين. لكنّه كان يكتب في الغالب بوصفه أشعري المذهب كثير النقد لمقالات المعتزلة.

وعلى العموم فقد كان هذا الكتاب من أهم مصادر بحثنا، لأنّه قلّ أن يهمل الكلام على مسألة أصولية ذات صبغة كلامية.

11- "التمهيد في أصول الفقه" للكلوذاني (ت:510هـ)

هذا الكتاب من أهمّ كتب الأصول عند الحنابلة. وقد عرفوا بمخالفتهم لا للمعتزلة فقط، بل للأشاعرة في عدّة مسائل، وهم على العموم اشتهروا بكراهتهم لعلم الكلام.

ومع أنّ هذا يقتضي عدم ذكر الكلاميات في كتبهم، فقد كان عدد منهم يرون ضرورة بيان الحق الذي يرونه في ذلك دفاعا عن منهج السلف. وقد ذكر الكلوذاني في هذا الكتاب كثيرا من المسائل الأصولية التي خالف فيها الحنابلة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة. فكان من أهم المصادر لمعرفة مواقف الحنابلة في المسائل التي هي مجال بحثنا.

12- "ميزان الأصول" لعلاء الدين السمرقندي (ت: 539هـ)

أظهر السمرقندي قصده من تأليف الكتاب في المقدمة، وهو تجنب النقص الذي لاحظه في كتب أصول الفقه التي صنّفها أصحابه من الأحناف على الطريقة الفقهية مهملين ذكر الأصول الكلامية، فقد كان يرى أنه "من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنّف الكتاب"[1] لأنّ الاهتمام بالتفريع بدون إحكام الأصل لا يُؤْمَنُ معه من الزلل[2]. وقد آلمه أن يرى المعتزلة والأشاعرة المخالفين للأحناف في الفروع يصنّفون كتبهم الأصولية على مقتضى معتقداتهم بينما يهمل أصحاب مذهبه ذلك. لهذا السبب وإشفاقا منه على الفقهاء المنكبّين على الفروع دون معرفة بالأصول الكلامية[3] أقدم على تصنيف هذا الكتاب الذي وجدناه متعلقا بصلب إشكالية بحثنا، لكثرة ما ظهر

1- ميزان الأصول: 1/ 97.

2- م.ن: 1/ 99.

3- ممّا قاله في ذلك "ولمّا صمّمت على هذا العزم، رأيت من الشفقة على هذه الطبقة أن أكتب جملا من الفصول في هذا النوع من الأصول، وأذكر في كلّ فصل مذاهب أهل السنّة والجماعة، وعقائد أهل البدع والضلالة ليكونوا على بصيرة من المذهب الصحيح فلا يقعوا في شيء من المعتقد القبيح" (ميزان الأصول 1/ 100).

فيه من حرص على التفتيش عن الأصول الكلاميّة لمسائل أصول الفقه.

13- "المحصول" لفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)

استثمر الرازي كتب علماء الأصول من المتكلمين المتقدّمين بما فيها كتاب أبي الحسين البصري المعتزلي، وحصّل منها محصوله الذي انتهج فيه نهج الأشاعرة إلاّ في بعض المسائل التي وافق فيها المعتزلة أو كان له فيها رأي خاص.

وقد أحكم فيه صناعة الجدل وَوضْعِ الرّدود والاعتراضات، وكان للكلاميّات حضور ظاهر في هذا الكتاب، يتوسّع فيها أحيانا ويقتصد أخرى. لهذا كان من أهمّ مصادر بحثنا، بل كان معتمدا عند كثير من الأصوليين بعده الذين اعتنوا بشرحه وتلخيصه.

وكان كتاب "نفائس الأصول" الذي شرح فيه القرافي محصول الرازي موسوعة أصولية[1] غنيّة بالمواقع التي رجعنا إليها في بحثنا.

14- "الإحكام في أصول الأحكام" للآمدي (ت: 631هـ)

هذا الكتاب من أهمّ كتب الأصول التي صنّفت في القرن السابع الهجري على طريقة المتكلمين الأشاعرة، وقد تميّز بمقدّماته التي وضّح فيها بعض وجوه علاقة علم أصول الفقه بغيره من العلوم التي منها علم الكلام. وكانت له عناية خاصّة بالحدود، وطريقة متميّزة في التبويب. وكان كأمثاله حريصا على التقيّد بمذهب الأشاعرة، واشتغل بتوضيح الخلافات بين الأشاعرة أنفسهم، خاصة في مجال تحرير الأدلة التي أكثر من العناية بها على جهة التفصيل، فقد كان كثير النقاش لأدلة أصحابه رغم موافقته لهم في الأقوال التي يستدلون عليها، وكان إذا خشي الإطالة في تفصيل الأدلة الكلامية أحال على ما كتبه في علم الكلام.

15- "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل" لابن الحاجب (ت:646هـ)

ابن الحاجب هو صاحب المختصرات في شتّى العلوم، وقد صنّف هذا الكتاب المختصر على طريقة الآمدي، لكنّه أعاد النظر في كثير من تعريفاته فزادها تدقيقا واختصارا. ثمّ إنّه زاد هذا المختصر اختصارا في كتاب اشتهر باسم "مختصر المنتهى" وهو الذي توالت عليه الشروح والحواشي، وكان عمدة عند كثير من المتأخرين.

وقد كان هذا الكتاب بشروحه مصدرا هاما من مصادر بحثنا لِمَا وجدناه فيها من تدقيقات كلامية وأصولية مفيدة. ومن هذه الشروح "بيان المختصر" لشمس الدين محمود الأصبهاني (ت:

1- مطبوع في تسعة مجلّدات بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض.

749هـ) و"رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب" لابن السبكي (ت: 771هـ) و"تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول" ليحيى الرّهوني (ت: 773هـ)

16- "منهاج الوصول إلى علم الأصول" للبيضاوي (ت: 685هـ)

هذا الكتاب تلخيص مركّز لمحصول الرازي بتوسّط كتاب "الحاصل" الذي اختصر به تاج الدين الأرموي كتاب المحصول. وقد شرحه كثير من الأصوليين بين متوسّع ومتوسّط، وصار عدد من هذه الشروح مراجع أصولية هامة. ومن أهمّ شرّاحه الذين كانت لهم وقفات كلامية ظاهرة، واجتهادات لحلّ بعض الإشكاليّات تاج الدين بن السبكي (ت: 771هـ) الذي أكمل ما بدأه والده من كتاب "الإبهاج في شرح المنهاج". وقد أفادنا هذا الشرح في كثير من المسائل والمقارنات. ورغم أهمية شرح "نهاية السول" للإسنوي (ت: 773هـ) فإنّه أحجم عن الدخول في بعض المعارك الكلامية كما فعل ابن السبكي.

17- "التوضيح في حلّ غوامض التّنقيح" لصدر الشريعة (ت:747هـ)

شرح صدر الشريعة بهذا الكتاب مختصره الأصولي الذي سمّاه "التنقيح". ويعتبر هذا التوضيح الذي مزجه صاحبه بمتن مختصره التنقيح من أهمّ الكتب التي صنّفها المتأخّرون من الأحناف جمعا بين طريقتي المتكلمين والفقهاء. ولم يكن قصده من الجمع التوفيق بين آراء الأشاعرة والأحناف في الكلام والأصول، بل كان الجمع عنده منهجيا مختصا بالطريقة، أي إنّه أظهر من الكلاميات ما لم يظهره كثير من الأحناف من قبله، وخفف النظر في الفروع التي توسّع فيها أصحابه.

وقد شرحه سعد الدين التفتازاني (ت:791هـ) في كتاب سمّاه "التلويح في كشف حقائق التنقيح" زاد فيه الوقوف عند المسائل الكلامية، فصار بدوره مرجعا في الموضوع.

18- "أصول الفقه" لابن مفلح (ت: 763هـ)

وهو من الكتب الأصولية المبسوطة عند الحنابلة، طريقته لا تختلف كثيرا عن طريقة الكلوذاني في "التمهيد" لكنّ ابن مفلح أظهر فيه حرصا كبيرا على الإكثار من ذكر الآراء منسوبة إلى أصحابها، وكان كثير الذكر لمقالات الأشاعرة والمعتزلة، لكنّه لم يكن يطيل الوقوف للجدل على طريقة المتكلمين، وإنّما كان قصده بيان وجه الحقّ عند الحنابلة من غير تعقيد.

19- "الموافقات" للشاطبي (ت: 790هـ)

إنّ شهرة هذا الكتاب وأهمّيته تغنيان عما يمكن أن نذكره في هذا التقديم المختصر. وقد ذكرنا في سياق كلامنا على المنهج أهمّ ما لفت انتباهنا في منهج الشاطبيّ الذي عالج إشكالية التداخل بين علمي الكلام والأصول بطريقة وَضْعِ ضَوابِطَ دقيقة لهذا التداخل.

وقد لاحظنا أنّه أثناء الكتاب كان حريصا على الالتزام بالضوابط التي وضعها، فلم يهتمّ بالمسائل التي اعتبر ذكرها في الأصول "عاريّة". لكنّه مع ذلك كان يكتب انطلاقا من خلفيّة كلاميّة أشعريّة من غير جدل كلامي. وقد كانت له وقفات في بعض المسائل التي لها وجهان كلامي وأصولي، أطال فيها القول بمنهج خاصّ، مثل توسّعه في الكلام على موضوع الأسباب انطلاقا من نظرية الكسب الأشعرية[1]، لكنّ من يقرأ كلامه يراه بعيدا عن طرائق المتكلمين، ومتميّزا بخصوصيّات لا نجدها في كتب الأصوليين.

20- "البحر المحيط" للزركشي (ت: 794هـ)

أبان عنوان هذا الكتاب عن منهجه المحيط، فهو من المطوّلات الجامعة، أو هو موسوعة أصولية شاملة كثيرة الإفادة[2].

وقد بيّن الزركشي في مقدّمة كتابه ملامح المنهج الذي اتبعه في تصنيفه مؤكّدا أنه جمع فيه ما انتهى إليه من أقوال المتقدّمين والمتأخّرين، ونسج على منوالهم، وفتح مُقْفَلها، وفصّل مجملها، بل إنّه -كما ذكر- زاد على ذلك ألوفا من المسائل، وولّـدَ في فنّ الأصول غرائب غير مألوفة[3].

وذكر بعد ذلك قائمة طويلة من كتب الأصول، فيها المعروف، والنادر، والمفقود، وأكّد اجتماعها عنده. وقد كان هذا الكتاب من أهمّ مصادر بحثنا لأنّه كان من أكثر الكتب ذكرا للمسائل الأصولية وتفصيلا لها. بل إنّه ذكر مسائل كلامية قلّ من أوردها من الأصوليين المتكلمين.

ومن أبرز فوائد هذا الكتاب أنّه احتفظ لنا بآراء كثير من العلماء الذين لم تصلنا مصنّفاتهم، وقد كان يكثر من سرد الأقوال كما وردت في مصادرها.

وكان يهتمّ بتحقيق مواطن الخلاف، كما وجدناه يهتمّ بأمر هامّ له علاقة وثيقة بمنهجنا في بيان المسائل، وهو النظر في فائدة الخلافات بحثا عن آثارها الفقهية الممكنة، وكانت له تعليقات هامّة ينقد فيها التوسّع غير المفيد في بعض القضايا الكلامية.

21- "التحرير" لابن الهمام (ت:861هـ) وشرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج (ت: 879هـ)

يعدّ هذا الكتاب مع شرحه من أدقّ كتب المتأخرين من الأحناف وأشدّها تعقيدا. وهو مصنّف بناء على الطريقة التي وصفت بأنّها جامعة بين طريقتي المتكلمين والفقهاء.

1- الموافقات: 1/ 190.

2- مطبوع في ستة أجزاء.

3- البحر المحيط: 1/ 6-7.

وقد أفادنا هذا الكتاب بقدر ما أتعبنا، فهو إلى جانب اهتمامه الدقيق بالمسائل الأصولية المبنية على الكلاميّات، وجدنا فيه عناية منهجيّة دقيقة بقوانين العلاقة بين العلوم عموما، وبين علم أصول الفقه والعلوم الأخرى خصوصا، مع تمييز بين مبادئ العلوم ومواضيعها، وموادّها، ومسائلها.

ومن كتب الأحناف التي سارت على هذا النهج كتاب "تيسير التحرير" لمحمد أمين الشهير بأمير باد شاه، وعبارته أيسر نسبيا من عبارة ابن أمير الحاج.

22- "شرح الكوكب المنير" لابن النجّار (ت: 972هـ)

هو شرح لكتاب "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول" لعليّ بن سليمان المرداوي (ت: 885هـ). وهو من المطوّلات التي صنّفها المتأخرون من الحنابلة.

من مميّزاته يسر العبارة، والتوسّع في التحليل وبيان وجوه المسائل وأدلتها، وكثرة ذكر المسائل الكلاميّة بطريقة مقتصدة في الغالب، لكنّه كان يطيل الوقوف أحيانا في المسائل الكبرى التي كان للحنابلة اهتمام خاصّ بها ردّا على المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة المخالفين لمنهج السلف في نظرهم. وقد وجدناه –كما سيأتي بيانه– يخرج عن حدّ الاقتصاد إلى المبالغة في مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو حادث؟ وما يتعلق بها من نظر في القرآن هل هو مخلوق؟ وهل يتكلم الله بصوت وحرف؟ ونحو ذلك من تفاصيل لها أهمية خاصّة عند الحنابلة الذين امتحن إمامهم أحمد بن حنبل بسببها.

23- "مُسَلَّمُ الثبوت" لابن عبد الشكور (ت:1119هـ) وشرحه "فواتح الرحموت" لعبد العليّ محمّد الأنصاري اللّكْنَوِيّ (ت: 1180هـ)

هذا الكتاب مع شرحه طريقته قريبة من طريقة كتاب "التحرير" وشرحه "التقرير والتحبير".

ثانيا: المصادر الكلامية :

ليست كتب علم الكلام محلاً للإشكال بالنسبة إلى بحثنا، بل هي مصدره.

لكنّ هذا لا يعني أنّها ليست كتبا إشكاليّة، بل لعلها أكثر الكتب إثارة للإشكال في التراث الإسلامي، إنّما المقصود أننا لا نبحث في إشكالياتها الذاتية، بل نبحث في الإشكاليات التي أثارتها عندما انتقلت القضايا الكلاميّة منها إلى علم أصول الفقه، وصارت مادّة من موادّه الأساسيّة فهي بناء على ذلك مصدر للإشكال، أو أصول للأصول الفقهية المُشْكِلَة، إذ هي التي توفّر مادة الإمداد، ويقع منها الاستمداد.

وهذا يعني أنّ اهتمامنا بها له جهة مخصوصة هي علاقتها بكتب علم أصول الفقه، لذلك ليس من

غرضنا في هذا السياق الوقوف عند إشكالياتها الخاصّة وبيان مناهجها المتنوعة، لأنّ ذلك يخرجنا – في تقديرنا – عن محور بحثنا، إذ المهمّ أن نجيب إجابة مختصرة عن السؤال التالي:

كيف أفادتنا هذه الكتب في بحثنا؟

لا شكّ في أنّ إفادتها كانت في غاية الأهميّة، لأنّها المصدر الأوّل للخلفيات التي بنيت عليها المسائل الأصولية المشكلة في بحثنا.

ويمكن اختصار بعض وجوه إفادتها فيما يلي:

- الاستناد إليها فيما أنجزناه من مقارنات منهجية عامّة بين العلمين
- الاطّلاع على المقالات الكلامية في مصادرها الأصلية، وعدم الاكتفاء بما ذكره الأصوليون في خصوصها.
- توضيح بعض ما أجمله الأصوليون قصد تحصيل معرفة كافية بالخلفيات الكلامية التي بنيت عليها خلافاتهم الأصولية.
- التأكّد من نسبة الأقوال إلى أصحابها.
- معرفة العوامل التي جعلت الأصوليين يبنون مسائلهم على بعض الأصول الكلامية.
- المقارنة بين طريقة معالجة المسألة في كتب الكلام وطريقة معالجتها في كتب الأصول.
- التعرّف على الآراء الأصولية الموجودة في كتب علم الكلام.

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّنا ركّزنا النّظر في الكتب الكلامية التي صنّفها الأصوليون أنفسهم بسبب أهميّتها في توثيق آرائهم، وتوضيحها، والاستدلال عليها، خصوصا وأنّ عددا منهم كانوا يحيلون على كتبهم الكلاميّة. وقد أفادنا ذلك من وجوه كثيرة منها المقارنة بين ما كتبوه في الكلام وما كتبوه في الأصول، إذ لاحظنا في مسائل نادرة أنّ بعض الأصوليّين لم يلتزموا في كتب الأصول ببعض ما قرّروه في كتبهم الكلاميّة، مثل إنكار الأشاعرة تعليل أفعال الله تعالى في علم الكلام، وإثباتهم التعليل في مباحث القياس الأصولي، على خلاف مُشْكِلٍ بينهم في ذلك.

ومن هذه الكتب على سبيل المثال:

1- "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" للباقلاني (ت: 403هـ).

2- "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" لإمام الحرمين الجويني (ت:478هـ).

3- "الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي (ت: 505هـ).

4- "محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين" لفخر الدين الرازي (ت: 606هـ).

5- "المواقف" لِعَضُدِ الدين الإيجي (ت: 756هـ) مع شرحه للشريف الجرجاني (ت: 816هـ).

6- "شرح المقاصد" لسعد الدين التفتازاني (ت: 793هـ).

7- "المسايرة" للكمال بن الهمام (ت: 861هـ).

ومن الضروريّ أن ننبّه على الأهمية الخاصّة لبعض الكتب الكلاميّة بالنسبة إلى بحثنا، مثل:

1- كتب أبي الحسن الأشعريّ (ت: 324هـ) مثل "الإبانة عن أصول الدّيانة" و"مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين" و"اللّمع في الردّ على أهل الزّيغ والبِدَع" ورسالة "استحسان الخوض في علم الكلام".

فالرجل مؤسّس للمذهب المنسوب إليه، وكتبه ورسائله هي التي حسّنت لكثير من أهل السنّة الخوض في علم الكلام بعد أن كان جمهورهم يكرهون ذلك، والأصوليون من الأشاعرة إنّما استصحبوا في علمهم كثيرا من المقالات والآراء التي تبنّاها ودافع عنها. صحيح أنّها لا تتضمّن كلّ ما نسب إليه من أقوال في دقائق الكلام وبعض القواعد الأصوليّة، ولكنّها تُبِينُ عن الأهمّ من أصول الديانة عنده.

يضاف إلى ذلك أنّ كتابه "مقالات الإسلاميين" كشف لنا أنّ المتكلمين أنفسهم كانوا يثيرون بعض المسائل من أصول الفقه ويختلفون فيها.

2- "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبّار المعتزلي(ت: 415هـ)

وهو موسوعة كلاميّة لا تخفى أهميتها على الباحثين، عدنا إلى بعض أجزائها لمعرفة آراء القاضي وأصحابه معرفة مباشرة دون واسطة من غير المعتزلة.

وأهمّ جزء عدنا إليه من هذا الكتاب هو الجزء السابع عشر الخاصّ بالشرعيات، فكأنّ هذا القسم كتاب مستقلّ في علم أصول الفقه، ورغم أنّه لم يكن مرتّبا على طرائق الأصوليين، فجميع ما فيه من الأصوليات الشرعية مبنيّ على الأصول الكلامية لأهل الاعتزال باختلاف آرائهم.

وفي هذا الكتاب دليل على أنّ علماء الكلام كانوا يهتمّون بمعالجة الخلاف في علم الأصول، وإن كان اهتمامهم بذلك متفاوت الدرجات.

3- "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار أيضا

وقد أفادنا هذا الكتاب كثيرا في معرفة المبادئ الكلامية التي أثـّرت في قواعد الأصول عند المعتزلة، بل وجدنا القاضي يشير – ولو من غير تفصيل – إلى كثير من الآراء الأصوليّة.

وبما أنّ مصادر المعتزلة فُقِدَ منها الكثير، وليست متوفّرة بكثرة كمصادر مخالفيهم من أهل السنّة فقد شذت أقوال منسوبة إليهم لم نجدها في مصادرهم المتوفرة، لذلك اجتهدنا في التحقق من ذلك قدر الإمكان، فما وجدناه مناسبا لقواعدهم وأصولهم أخذناه منسوبا إلى من حكاه عنهم، وما وجدناه غير مناسب لأصولهم، أو مجرّد إلزام لم يصرّحوا به نظرنا في أمره، وقلّبنا النظر في الوجوه التي حكي بها قصد مقاربة الصواب قدر الإمكان.

4- "أصول الدين" لعبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ)

تظهر أهمّية هذا الكتاب من جهة أنّ صاحبه لم يكتف من الدين بأصوله الكلامية، بل أضاف إليها أصوله الشرعية، ونظّم الجميع في أصول ذوات مسائل متكاملة.

ويفهم من هذا العمل أنّ القدماء كانوا على وعي بأنّ أصول الأصلين تربط بينها أكثر من وشيجة، فلم يكن عجبا أن يتداخل العلمان، ولو على إشكال كان لهم فيه نظر.

والمصادر الكلامية التي قادنا إليها البحث أكثر ممّا ذكرنا. وقد كانت أَوْبَتُنَا إليها متفاوِتَةَ القَدْرِ على حَسَبِ الحاجة، تحقيقا لقولٍ، أو توضيحا لمصطلح، أو بحثا عن دليل، إلى غير ذلك من المآرب التي ساقنا البحث إليها.

ثالثا: مصادر ومراجع أخرى:

ليس لأيّ بحث مهما دقّ اختصاصه قيود تمنع الباحث من الخروج في طلب مسائل من غير مصادره المحضة، إلاّ قيود ترجيع البصر قصد العودة إلى الأصل بما يفيد.

فمن غير شك أنّ تنويع المصادر يشترط فيه التناسب من غير تعسّف، والتقارب من غير تكلف.

ومن الكتب ما رجعنا إليه بوصفه مصادر آلية أو إجرائية لا يستغني عنها باحث في علوم الشريعة، مثل كتب التراجم، والمعاجم، وكتب الحديث رواية لتخريج الأحاديث ونحو ذلك.

هذا وقد نقتنص لعالم رأيا، أو لمسألة دعما في غير ما انكببنا عليه من كتب الأصول والكلام، كبعض كتب التفسير، أو كتب الحديث دراية، ونحو ذلك.

لكنّ الذي يهمّنا ذكره سريعا من مصادرنا المتنوعة هو ما كان له بعض الآثار في بحثنا، وما توفّر فيه من تناسب ظاهر، بل من تداخل واضح يرتقي إلى مستوى معالجة قضايا من صلب الإشكالية.

ومن أهمّ هذه المصادر:

1- كتب تخريج الفروع على الأصول:

تعدّ هذه الكتب إلى جانب بعض كتب الفقه المساعدة مصادر عظيمة النفع في متابعة فوائد

المسائل الأصولية المبنيّة على أصول كلامية، وهي مهمّة تحديدا في التحقّق من مدى توفر شرط "العمل" الذي ألحّ عليه الشاطبي، أو شرط إنتاج الخلاف في الفروع الفقهية، ومن أهمّها:

- "تخريج الفروع على الأصول" للزنجاني (ت: 656 هـ).
- "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" للإسنوي (ت: 771هـ).
- "القواعد والفوائد الأصولية" لابن اللحّام (ت: 803هـ).

2- كتب التعريف بالعلوم ومصطلحاتها:

وفرت لنا هذه الكتب مادة ثرية للبحث أفادتنا كثيرا في التعرّف على مناهج المسلمين في تصنيف العلوم وبيان مراتبها، والتفريق بينها من عدّة وجوه مضبوطة كالموضوع، والمادة، والمسائل. كما أفادتنا على الخصوص في بيان قوانين تداخلها وتكاملها عموما، ثم في تطبيق بعض هذه القوانين في خصوص تحديد وجوه العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه. هذا إلى جانب ما فيها من ثراء اصطلاحي، وتعريف بالكتب، وأعلام العلوم.

ومن هذه الكتب:

- "إحصاء العلوم" للفارابي (ت: 359هـ).
- "المقدّمة" لابن خلدون (ت: 808هـ).
- "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" لحاجي خليفة (ت: 1068هـ/1657م).
- "كشّاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي (ت: 1158هـ/1745م).
- "أبجد العلوم" للقنّوجي (ت: 1307هـ/1889م).

وإذا كانت هذه الكتب قد عرّفت بالعلوم من وجوه شتّى بما فيها المصطلحات، فمن الكتب ما تخصّص في التعريف بالمصطلحات، وقد تقيّد بعضها بمصطلحات علم أصول الفقه، بينما كان بعضها شاملا لمصطلحات الكلام والمنطق، والأصول، وغيرها كالفلسفة، ومنها:

- "الحدود والرسوم" للكندي (ت: 252هـ).
- "الحدود في الأصول" لأبي بكر بن فُورك (ت: 406هـ).
- الحدود في الأصول" لأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ).
- "الحدود" للغزالي (ت: 505هـ).
- "التعريفات" للشريف الجرجاني (ت: 816هـ).

3- كتب المنطق:

وهذه الكتب صنفان: كتب منطقية، وكتب في الردّ على أهل المنطق، أو هي غير منطقية. وليس معنى ذلك أنّها غير معقولة، بل المقصود أنّ أصحابها ينكرون المنطق ولا يكتبون فيه أو بقواعده، وإنّما يكتبون ضدّه.

والحاصل أنّ الصنف الأوّل مفيد في التعرّف على عدد من المصطلحات المنطقية التي ذكرت في مقدّمات بعض كتب الأصول، وفي سياق الجدليّات التي بنيت على صورة الحجاج المنطقي.

أمّا الصنف الثاني فمن إفاداته التاريخية التعرّف على آراء الذين ينكرون المنطق والكلام، لأنّهما متلازمان في الغالب قبولا ونقضا.

ومن هذه الكتب بصنفيها:

- "معيار العلم في فنّ المنطق" للغزالي (ت: 505هـ).
- "محكّ النظر" للغزالي أيضا.
- "كتاب الردّ على المنطقيين" لابن تيمية (ت: 728هـ).
- "صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام" لجلال الدين السيوطي (ت:911هـ).

رابعا: الكتب والدراسات المعاصرة[1]:

إنّ الكتب المعاصرة التي تشارك بحثنا في عدّة مواضع كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بعلم الكلام عامّة أو بمواضيع منه، ومنها ما يهتم بعلم أصول الفقه عامّة أو بمواضيع منه، وفيها دراسات تتابع تاريخ علم الكلام، وأخرى تهتمّ بتاريخ الفقه وأصوله.

وهذه الكتب والدراسات تختلف درجات أهميتها بالنسبة إلى بحثنا، وهي تبحث المسائل التي لنا فيها نظر في سياقاتها الخاصة دون أن يقصد أغلب أصحابها معالجة الإشكالية التي نهتمّ بها. وقد عاد أصحابها عموما إلى نفس المصادر التي عدنا إليها أو ما يقاربها، ومن إفاداتها أنّها قد تقرّب إلينا مسائل، وقد ترشدنا إلى مصادر هامة، كما قد نجد فيها آراء نؤيّدها، وأخرى نخالفها.

لكنّ الذي يهمّنا تحديدا في هذا السياق إنّما هو نقد الدراسات والبحوث التي عالج أصحابها إشكالية بحثنا جزئيا أو كليا، ولو في سياقات مختلفة.

وهي في عمومها ثلاثة أصناف:

1- كتب ودراسات أشارت إلى إشكالية التداخل بين علمي الأصول والكلام إشارات صريحة

1- لا نقصد بذلك كتب الأحياء فقط، بل كتب الذين عاشوا في العصر الحديث.

تطول وتقصر، واتّخذ أصحابها مواقف عامّة من الموضوع دون التوقف قصد معالجته بشيء من التفصيل والشمول.

ومن هذه الكتب:

-**"أليس الصبح بقريب"** للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. وقد تكلم فيه على إصلاح التعليم في عصره، وأشار إلى مشكلة الخلط بين علمي الأصول والكلام في سياق تقويمه لمناهج تدريس العلوم الشرعية.

-**"التجديد في الفكر الإسلامي"** لمحمّد مهدي شمس الدين. وقد تكلم في الفصل الأوّل على ضرورة تنقية علم أصول الفقه من المباحث الكلامية. وأثار الموضوع أيضا في حوار أجراه معه عبد الجبّار الرّفاعي، ونشره في كتاب: "مناهج التجديد"[1].

-**"أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر"** لقطب مصطفى سانو. أشار فيه إلى الموضوع في سياق كلامه على شروط الاجتهاد، ورأى أنّه لا يشترط اليوم في المجتهد الاهتمام بالمباحث الدخيلة على أصول الفقه، مثل مباحث علم الكلام، وأكّد أنّ علماء الأصول اشتغلوا بمباحث صوريّة عقيمة تأثرا بعلم الكلام. وأشار إشارة سريعة – لكنّها لافتة – إلى أهمية الميزان الذي وضعه الشاطبي لمحاكمة كثير من مباحث علم الأصول، وتمنّى أن ينال ميزان الشاطبي اهتماما يعيد علم أصول الفقه إلى سيرته الأولى[2].

ولقد اعتنينا في بحثنا بهذا الميزان وفصّلنا ما فيه من ضوابط دون أن يكون مقصدنا إعادة علم الأصول إلى سيرته الأولى، لأنّ ذلك يلغي في نظرنا مسارات التطوّر التي مرّ بها هذا العلم بقطع النظر عن حكمنا عليها.

-**"تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر"** لسَرْمَد الطائي. هذا الكتاب عبارة عن مقالات فكرية في مواضيع شتّى جمعها الكاتب. وقد تعرّض في إحداها للإشكالية من مدخل عام تحت عنوان "التركة الكلامية في أصول الفقه: تقديس لا يسوّغه مبدأ الاجتهاد"[3].

عرض الكاتب في هذا المقال آراء بعض الباحثين المعاصرين في الموضوع، منهم محمّد مهدي شمس الدين واهتمّ خصوصا بموقف عمّار أبي رغيف الذي نقد المقدّمات المنطقية والعقلية لعلم

1- أنظر: ص 22-23.

2- أنظر: ص 111-112.

3- أنظر: ص 149 وما بعدها.

أصول الفقه، واعتبرها تركة كلامية ينوء تحت وطأتها علم أصول الفقه[1].

2- كتب اهتمّ أصحابها بالموضوع من جوانب دون أخرى، إمّا ضمن مسائل أصولية هامة، وإمّا في سياق أعمّ، لكنه مختلف عن مقاصد بحثنا، مثل:

-**"تعليل الأحكام"** لمحمّد مصطفى شلبي. تناول الكاتب في هذا البحث مسألة التعليل بطريقة تاريخية متدرّجة، فانطلق من التعليل في الكتاب والسنّة، ثم نظر في التعليل عند الصحابة والتابعين، وأطال النظر بعد ذلك في التعليل عند المتكلمين، ثمّ توقف مهتمّا بمباحث العلة عند الأصوليين، وبيّن مدى تأثرهم بالنظر الكلامي في هذا المجال. وكان بحثه في ذلك أصوليا دقيقا طرح فيه مشكلة التداخل بين العلمين في هذه المسألة، وكانت له فيه نظرات متميّزة[2].

-**"ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"** لمحمّد سعيد رمضان البوطي. وقف في هذا الكتاب وقفة هامة في مسألة التعليل اجتهد فيها أن يدفع تهمة التناقض عن الأشاعرة الذين أنكروا تعليل أفعال الله تعالى في علم الكلام، وقالوا بالتعليل في أصول الفقه[3]. وقد بينّا داخل البحث رأينا فيما حاوله من توفيق بين الموقفين.

-**"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"** لأحمد الرّيسوني. اهتمّ الباحث بمسألة التعليل في فصل خاص[4] أثار فيه موضوع الأحكام الشرعية بين التعليل والتعبّد، ثم اهتمّ بإشكالية التداخل بين علمي الكلام والأصول في مسألة التعليل بشيء من التوسّع منتقدا ما وصفه بالخلل في التفكير الكلامي[5] لأنّ المتكلمين من الأشاعرة أنكروا التعليل، فأثاروا بذلك جدلا طويلا أربك بعض الأصوليين، في حين أنّ تعليل الأحكام أمر مسلَّم عند عامّة الفقهاء وعلماء الأصول.

والدراسات التي أثارت موضوع التداخل بين العلمين في مسألة التعليل عديدة نذكر منها على سبيل المثال "التأويل عند الغزالي: نظرية وتطبيقا" للدكتور عبد الجليل بن سالم، و"حفريات المعرفة العربية الإسلامية" للدكتور سالم يَفُوت، والكتاب كلّه مخصّص لموضوع التعليل الفقهي.

-**"تكوين العقل العربي"** و**"بنية العقل العربي"** للدكتور محمّد عابد الجابري. يندرج هذان الكتابان ضمن ما يصفه الباحث بأنّه مشروع نقد العقل العربي. وقد اهتمّ فيهما بإشكالية التداخل بين

1- أنظر: ص 150.

2- أنظر مثلا ما كتبه من ص 100 إلى ص 111.

3- أنظر ما كتبه من ص 99 إلى ص 110.

4- أنظر ما كتبه من ص 185 إلى ص 232.

5- م. ن: ص 206.

علمي الكلام والأصول ضمن إطار أعمّ، هو التداخل بين ما سمّاه العلوم البيانية، وهي تشمل عنده علوم اللغة، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وقد تكلم بتفصيل على علاقات التأثر والتأثير بينها. واشتغل في الكتاب الأوّل بملامح العلاقات منذ النشأة إلى تكوّن المناهج والرّؤى[1]، ثمّ اهتمّ في الكتاب الثاني بتحليل بنية العلوم ونظام العلاقات بينها في إطار نظم معرفية جعلها محلّ نقده.

وقد أبدى الجابري في هذين الكتابين نظرات دقيقة ومتابعات مفصّلة لإشكاليات التداخل بين العلوم، لكنّه بنى عليها نتائج قابلة للنقاش أثارت جدلا واسعا بين المثقفين والباحثين المهتمين بقضايا التراث.

وليس من غرضنا فتح مجال لمناقشة الجابري في أطروحاته الفكرية، وإنّما الذي يهمّنا بيانه هو أنّ مقاصد بحثه تختلف عن مقاصد بحثنا. ورغم أنّه تناول مواضيع نالت نصيبا من اهتمامنا، فقد كانت أسس البحثين متباينة، فبحثنا أصوليّ متخصّص في إشكالية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، بينما بحثه فكريّ عامّ يشمل فيما يراه مجمل التراث العقليّ العربي. أمّا العلاقة بين العلمين فقد عالجها في إطار تكامليّ أعمّ، هو التداخل بين العلوم التي يسمّيها بيانيّة. وهذا الجانب مهمّ في ذاته، لذلك اعتبرناه إطارا عامّا لبحثنا، لكنّ الجابريّ تناوله في سياق آخر غير تكامليّ لمقصد مثير للجدل.

ومعنى ذلك أنّه عندما خرج من مجال التكامل بين العلوم البيانية ليبحث في التصوّف والفلسفة ومقاصد الشريعة لم يحافظ على منهجه التكامليّ في النظر، بل اصطنع منهجا تقسيميا فرّق فيه بين ثلاثة نظم معرفية « يؤسّس كلّ منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج من رؤى خاصة كذلك »[2] وهذه النظم هي:

أ- البيان: يشمل على الخصوص اللغة، والفقه، والأصول، والكلام، ويتأسّس على النص والإجماع والقياس.

ب- العرفان: يشمل التصوّف ويتأسّس على الولاية أو "الكشف" طريقا وحيدا للمعرفة.

ج- البرهان: يشمل الفلسفة والمنطق على الخصوص، والمقاصد أيضا، و«يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حسّ وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها»[3]. ويستند هذا النظام إلى منطق أرسطو، وممثله الأوّل في العقل العربي هو ابن رشد، ثم الشاطبي وابن حزم، وثلاثتهم من المغرب الإسلامي القديم بالأندلس.

1- تكوين العقل العربي: ص 6.

2- بنية العقل العربي: ص 5 (الكتاب الثالث عنوانه: العقل السياسي العربي).

3- م. ن: ص 396، وانظر ما بعدها.

لا يعنينا هنا مناقشة التقسيم، وعموما لا مشاحّة في الاصطلاح، وإنّما غرضنا من ذكره معرفة مقصده من تناول موضوع التداخل بين علمي الأصول والكلام.

واضح من تقسيمه، ومن جميع كلامه أنّه يفضّل "العقل البرهاني" لأنّه عقل مستقل مرجعه العقل والتجربة دون الخضوع لسلطة أخرى. أمّا العقلان الآخران فدونه في الرتبة، لأنّ "العقل البياني" قياسيّ خاضع لسلطة النص، فهو غير مستقل، أمّا "العقل العرفانيّ" فهو عقل مستقيل لأنّ منهجه الكشف، ويخضع لسلطة الولاية.

وانطلاقا من هذا التمييز بين مراتب العقول ظلّ الجابري يلحّ على إبراز وجوه التداخل بين الكلام والأصول، ويثبت بشتّى الأدلة أنّهما مترابطان في إطار عقل واحد هو العقل البياني غير المستقل، ولا يرتقيان إلى مستوى العقل البرهاني المستقل.

وحين أراد العقل البياني تجاوز أزمة التقليد الراسخة فيه، حاول أن يعيد تأسيس نفسه على البرهان، فدخل العقل العربي في نظره مرحلة "التداخل التلفيقي"[1] لأنّ علمي الكلام والأصول – عنده – بيانيان ونصيان وقياسيان، أي تقليديان لا يلتقيان مع العقل البرهاني المستقل.

والحاصل أنّ غرضه من إبراز التداخل بين هذين العلمين هو إثبات نقصهما، وبيان اشتراكهما في أزمة التقليد والتبعية، وعدم ارتقائهما إلى العقل البرهاني المفضّل عنده.

وهذا الأمر مختلف تماما عن مقاصد بحثنا الذي محّضناه للنظر في مضامين التداخل بين العلمين وآلياته وضوابطه.

أمّا مناقشته في ذلك فتتطلب كثيرا من البحوث والدراسات التي أنجز منها الكثير، وهي تخرج بنا عن مسار بحثنا، ومن الذين أطالوا مناقشته الدكتور طه عبد الرحمن الذي سنذكره قريبا.

ومن الأسئلة التي يمكن طرحها على ما كتبه الجابري: كيف أمكنه إخراج مقاصد الشاطبي من البيان إلى البرهان رغم أنّ الرجل كان ينظر في مقاصد الشرع باستقراء نصوصه، أي بالنظر في البيان؟

ثمّ هل يمكن فعلا اعتبار علمي الأصول والكلام بيانيين لا علاقة لهما بالبرهان العقلي، وهما يشتركان في العقليات التي يثبت بها العلم، أي اليقين، وعامّة علماء العلمين يحرّمون التقليد في هذه العقليات، ويوجبون الاجتهاد فيها على كل عاقل بقطع النظر عن الشرع، لأنّها في نظرهم ليست تابعة له ولا تتوقف عليه ؟

وسيأتي بيان مواقف علماء الكلام والأصول من العقليات في عدّة مواضع خاصة في مبحث

1- م. ن: ص 576.

الاجتهاد، وفي مسألة "الاجتهاد في العقليات تحديدا".

-" **الخطاب الأشعري**" لسعيد بنسعيد العلوي. كان صاحب هذا الكتاب تابعا في فحوى دراسته لأستاذه الجابري، لأنّه انطلق من نتائجه، غير أنّه حصر بحثه في "مكوّنات الخطاب الأشعري" قصد الكشف عن الآليات المعرفية التي تحكمه في أربع مجالات رئيسية هي: الكلام، والأصول، والأخلاق، والسياسة[1]. وقد تعرّض لوجوه من العلاقة بين علمي الكلام والأصول في سياق مختلف عن سياق بحثنا. وغير بعيد عمّا كتبه الجابري.

-"**تجديد المنهج في تقويم التراث**" للدكتور طه عبد الرحمن. هذا الكتاب خصّصه صاحبه لنقد منهج الجابري في نقد التراث العربي، وقد وصف عمل الجابري بأنّه "تقويم تجزيئيّ" ثمّ عارضه بمنهج تقويمي آخر وصفه بأنّه "تقويم تكامليّ"[2].

لذلك اهتمّ اهتماما كبيرا بالتداخل بين العلوم، أو ما سمّاه التقريب بينها، غير أنّه قسّم التداخل بين العلوم إلى نوعين: أحدهما "تداخل داخليّ" بين العلوم الإسلامية نفسها، وثانيهما "تداخل خارجيّ" بين العلوم الإسلامية وغيرها كالفلسفة اليونانية.

وأهمّ ما لفت انتباهنا في هذا الكتاب ممّا له علاقة ببحثنا كلام الباحث على التداخل الداخلي، ووقوفه على الخصوص عند شروط التداخل التي ضبطها الشاطبي[3]، ومع أنّ الشاطبي جعل ضوابطه شروطا للتداخل بين علمي الكلام والأصول فإنّ طه عبد الرحمن أحسن استثمارها قصد توظيفها في إطار التداخل بين كافة العلوم الإسلامية. ثمّ انتقل بعد ذلك إلى تطبيق شروط التداخل الداخلي في الأصول على التداخل بين علمي الأخلاق والأصول، وهو يقصد بالأخلاق التصوّف، وبالأصول المقاصد عند الشاطبي ليردّ على الجابري مؤكّدا أنّ التصوّف أو "العرفان" ليس منفصلا عن العلوم الشرعية أو "البيان" وأنّ المقاصد ليست من "البرهان"[4] بل تعود أسسها الأولى إلى المتصوفة الذين كانوا أشهر من أظهر الكلام على المقاصد والحِكَمِ[5] إلى آخر ما توسّع فيه ممّا ليس له علاقة مباشرة ببحثنا.

3- إذا كانت الدراسات السابقة وأمثالها تشارك بحثنا جزئيا في جوانب دون أخرى، فما هي الدراسات التي وجدناها تشارك بحثنا في الموضوع نفسه أو تقترب منه أكثر من

1- الخطاب الأشعري: ص 7.

2- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 15.

3- م. ن: ص 94-95-96.

4- م. ن: ص 116.

5- م. ن: ص 121.

غيرها؟

لم نظفر على طول بحثنا سوى بكتابين في الموضوع، أحدهما كلاميّ فقهيّ مع قليل من الأصول يدافع صاحبه عن علم الكلام، ويبيّن أثره الهام في الفقه. وثانيهما أصوليّ كلاميّ ينتصر صاحبه لعلم الأصول، ويبدّع علم الكلام، ويدعو إلى إخراجه من علم الأصول.

3-1- "علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي" تأليف الدكتور عبد الرحمن كمال محمّد.

تتلخّص أهداف هذا البحث كما حدّدها الكاتب فيما يلي:

- بيان أصالة علم العقيدة الإسلامية من حيث شرف مباحثه.
- إبراز الجانب العلمي لعلم أصول الدين والردّ على المزاعم التي تنادي بهجره بدعوى أنّه لا فائدة فيه اليوم.
- بيان أنّ الفقه الإسلامي مبنيّ على أصول متينة.
- تعليل مسائل الفقه الإسلامي وتأصيلها بناء على الأصول الكلامية.
- بيان أنّ من أهمّ أسباب اختلاف الفقهاء اختلافهم في الأصل الكلامي[1].

يظهر من هذه الأهداف أنّ البحث يهتمّ بتخريج الفروع الفقهية على الأصول الكلامية، فهو بناء على ذلك ينظر في فوائد الخلاف الكلامي التي كانت من أبرز اهتماماتنا.

لكنّ منهج الباحث في البحث عن هذه الفوائد لم يكن كثير الفائدة، وهو ما جعل استفادتنا منه نادرة[2].

ويعود ذلك في نظرنا إلى خللين ظاهرين في منهج البحث:

الأوّل: أنّ الباحث كان يمرّ مباشرة من علم الكلام إلى الفقه دون وساطة علم أصول الفقه، فهو لم يهتم بعلم الأصول إلاّ في مبحث مختصر من مباحث الفصل الأوّل، ثمّ تركه بعد ذلك لينظر في الفروع التي رأى أنّها مبنية على الكلاميات.

صحيح أنّ بحثه مختصّ في العلاقة بين الكلام والفقه، لكنّ علم الكلام إنّما يؤثّر في الفقهيات بتوسّط الأصول، لأنّ أصول علم الأصول أقرب إلى الفقه من الأصول الكلامية البعيدة.

لذلك فإنّ أثر الكلاميات في بعض الفروع لا ينكر، ولكن بتوسّط علم الأصول، لأنّه هو الذي يبيّن كيفيّة بناء الحكم الفرعي على أصله العقدي.

1- أنظر مقدمة الكتاب: ص 8.

2- صدر هذا الكتاب سنة 2006 وبحثنا قد اكتمل تقريبا ولم يبق منه سوى تحرير بعض المسائل.

ثمّ إنّ الباحث لم ينطلق من المسائل الفقهية بحثا عن خلفياتها الكلامية مرورا بالأصول، أي إنّه لم يقسّم أبواب البحث تقسيما فقهيا، وإنّما قسّمه بناء على أبرز القضايا الكلامية، ثمّ أخذ يبحث عن آثارها في الفقهيات يلتقطها التقاطا، وهذا هو السبب في الخلل الثاني الذي يعدّ أكبر من الأوّل، لأنّه كان موجودا في كامل فصول الكتاب ومباحثه من دون استثناء.

الثاني: أنّه كان يذكر المسائل الفقهية ولا يبيّن وجوه استمدادها من الأصول الكلامية.

وعدم اهتمام الباحث بهذا الأمر حوّل كتابه إلى سرد خالص للفروع الفقهية التي لم يكن يربطها بالقضايا الكلامية في الغالب سوى المجاورة داخل المباحث، وبعض وجوه التشابه التي تختلف ظهورا وخفاء.

ويتمثل ما قام به الباحث فيما يلي:

-يذكر في بداية كلّ مبحث المسألة الكلامية ويتبيّن آراء المتكلمين وأدلتهم، لكنّه لا يهتمّ ببيان آراء الفقهاء في ذلك رغم أنّ البحث في حاجة إلى هذا البيان، لأنّ الفقيه لا يمكنه أن يبني فرعا فقهيا على أصل كلاميّ إلاّ إذا كان عارفا به، وله فيه اختيار خاصّ أو اختيار يقلد فيه أئمّة مذهبه الكلامي.

-بعد ذلك ينظر في كتب الفقه وأحيانا في كتب القواعد الفقهية، ونادرا في بعض كتب الأصول، وينقل منها حرفيا ما قاله أصحابها، بمعنى أنّه يقول دائما "جاء في كتاب كذا" وينقل فقرة مثلا، ثم يقول بعدها "وجاء في كتاب كذا" ويسرد صفحة، أو صفحتين، وأحيانا ثلاث صفحات أو أكثر... وهكذا يفعل في كلّ مسألة من دون أن يبيّن وجوه بناء تلك الفروع المنقولة على الأصل الكلامي.

وهذا مخالف تماما لما التزمناه في بحثنا حين نظرنا إلى الفوائد الفقهية لكل مسألة أصولية بنيت على الأصول الكلامية.

فليس كلّ متكلم يستحضر الفرع الفقهي عند الخلاف، ولا كل فقيه يستحضر الأصل الكلامي عند الاستنباط.

والحاصل أنّه إذا ظهر وجه البناء لا بدّ من بيانه، وإذا لم يظهر فلا بدّ من النقد. ولم يهتمّ الباحث بهذا ولا بذاك باستثناء حالات قليلة تكفّل فيها بعض من سرد أقوالهم بشيء من ذلك.

3-2- "المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين" تأليف محمد العروسي عبد القادر.

هذا الكتاب متخصّص في دراسة ذات الموضوع الذي تخصّص فيه بحثنا، لكنّ منهجه مختلف عن منهج بحثنا من وجوه كثيرة، ولنا عليه عدّة مؤاخذات نجملها فيما يلي:

- لم يكن منطلق الكاتب أن يبحث في الموضوع بحثا محايدا قصد النظر في وجوه الاشتراك بين

مسائل العلمين بقطع النظر عن الترجيح المذهبي، بل كان منطلقه حنبليا، فكان كتابه تعبيرا عن وجهة نظر الحنابلة في المسائل التي ذكرها. وهذا من حقّه، غير أنّنا نسجّل أنّ هذا الترجيح المذهبيّ لم يكن من مقاصدنا لأسباب بينّاها سابقا.

– لم يرتّب الكاتب المسائل بحسب ترتيبها الأصولي أو في أبواب وفصول، وإنّما ذكرها بوصفها مسائل مرقّمة من المسألة الأولى إلى المسألة السادسة والخمسين وراعى في هذا التسلسل بقدر الإمكان ترتيب ظهورها في كتب الأصول.

– كان قصد الكاتب أن يبيّن وجه الحقّ في المسائل الكلامية الجديدة المخالفة لما استقرّ عليه الأمر الأوّل[1].

وقد جعل هذا المقصدُ الباحثَ يمارس الجدل الكلاميّ في بحثه، لأنّ الكلام الذي يراه بدعة ومخالفا للأمر الأوّل لا يبطل إلاّ بكلام مناقض.

وبهذا صار الباحث طرفا في مواضيع الخلاف، وإن كان يستند في ذلك إلى أقوال أئمة مذهبه أو من وافقهم.

– أهمل الباحث ذكر كثير من المسائل التي بني الخلاف الأصوليّ فيها على أصول كلامية، بل إنّه ترك بعض المسائل التي كان للحنابلة فيها مذهب لافت، مثل المجاز الذي أنكره ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، وكذلك مسألة الحقيقة الشرعية.

– لم يلتزم ترجمة جميع المسائل بطريقة واحدة، لأنّ المفروض في العناوين أن تكون أصوليّة كلها، أو كلامية كلها، إلاّ إذا كان العنوان بذاته ذا واجهتين، مثل عصمة الأنبياء، وقدم الخطاب الشرعي. لكنّ الباحث كان يجمع بين الطريقتين في الترجمة، فأثبت عناوين كلامية الصيغة مثل: هل كلام الله صفة ذات أو صفة فعل ؟[2]، وهل يقال عن كلام الله أنّه معنى واحد ؟[3] ونحو ذلك. وأثبت عناوين أخرى أصولية الصيغة، مثل النسخ قبل التمكّن[4]، والتوقف في دلالة الأمر وصيغ العموم[5] ونحو ذلك.

– لم يؤسّس الكاتب بحثه على مقدّمات نظرية تبحث في أصول الإشكالية، وأسباب الاشتراك بين أصول الفقه وأصول الدين في المسائل التي ذكرها.

1– المسائل المشتركة: ص 6.

2– م. ن: ص 227.

3– م. ن: ص 236.

4– م. ن: ص 254.

5– م. ن: ص 201.

وخلوّ البحث من هذا التأصيل المنهجي هو الذي كان سببا في الإشكال التالي الذي نراه مهمّا.

– يفهم من عنوان البحث "المسائل المشتركة" أنّ الباحث لم يفرّق كما فرّق الأصوليون بين "المبدإ" و"المسألة" حين بيّنوا أنّ ما يكون مسألة في علم الكلام يكون مبدأ في علم الأصول. والمبدأ يؤخذ تسليما دون إعادة بحث، بينما المسألة تتأسّس على البحث والاستدلال. وهذا ضابط مهمّ تكلّمنا عليه في الباب الأوّل.

وبناء على ذلك فإنّ أكثر ما ذكره الباحث إنّما هو مسائل في الكلام ومبادئ في الأصول، فليس كلّ المذكور مبادئ في العلمين، ولا مسائل فيهما، بمعنى أنّ الاشتراك – إن وجد – فمن وجه دون آخر، فإذا بحث الأصولي القضية الكلامية ونصب لها الأدلة يمكن نقده بأنّ ذلك غير لائق بعلم الأصول.

ثمّ إنّ هذا العنوان غير مناسب لقصده من البحث، لأنّه قصد أمرين كما ذكر: أحدهما تجريد المسائل التي ليست من الأصول، والآخر إزالة الغطاء عن الأقوال الكلامية المذكورة في أصول الفقه[1].

وبناء على مقصده الأوّل كانت جميع المسائل التي ذكرها ليست من أصول الفقه في نظره، بل هي مسائل كلامية أدخلت على علم الأصول وهي ليست منه، بل من علم الكلام. ويترتّب على ذلك أنّها ليست مسائل مشتركة كما ورد في العنوان، بل هي مسائل كلامية ينبغي إخراجها من علم الأصول.

لذلك كان من الأولى أن يحتفظ بالعنوان الذي همّ بإثباته لكنّه عدل عنه، وهو "ليس من أصول الفقه"[2] لأنّ جميع ما ذكره لم يكن من الأصول في نظره.

ورغم هذه المآخذ فإنّ الكتاب يعتبر مرجعا مهمّا في الموضوع، لأنّه أزال الغطاء – حسب تعبيره – عن خلفيات كثير من القضايا الكلامية التي ذكرها الأصوليون، وبيّن على الخصوص آراء أئمة الحنابلة فيها.

لذلك اعتبرناه مرجعا حنبليا معاصرا في الموضوع، وقد أفادنا كثيرا في توضيح أقوال الحنابلة، ووجّهنا إلى مصادر مهمّة يسّرت لنا عدّة مباحث.

1– م. ن: ص 5–6.

2– م. ن: ص 5.

الباب الأول

أسس العلاقة بين علمي الأصول والكلام

الفصل الأوّل: التكامل بين العلوم الإسلامية

الفصل الثاني: العلاقة التاريخية بين علمي الأصول والكلام

الفصل الثالث: مبادئ العلاقة بين علمي الأصول والكلام

الفصل الرابع: علاقة الاستمداد

الفصل الأوّل
التكامل بين العلوم الإسلامية
وعلمي الأصول والكلام

المبحث الأوّل: التكامل بين العلوم الإسلامية.
المبحث الثاني: تكامل العلوم في « أصول الفقه ».
المبحث الثالث: التكامل بين علم أصول الفقه وعلم الكلام.

المبحث الأوّل: التكامل بين العلوم الإسلامية

ليست العلوم في الحضارة الإسلامية معارف منقطعة عن بعضها، بل هي رغم كثرتها وتنوّعها تتكامل فيما بينها من عدّة وجوه. والأصل الأعمّ الذي يجمعها هو وحدة الانتماء إلى المحيط الثقافي نفسه بوصفها علوما اشتغل بها المسلمون.

ورغم انقسامها إلى علوم شرعية أصيلة كالفقه والحديث وغيرها، وعلوم دخيلة كالمنطق والفلسفة وغيرهما، فإنّ الاعتبار الديني كان حاضرا في النوعين، لكنّه كان حاضرا في العلوم الشرعية بالأصالة، وفي العلوم الدخيلة بالواسطة.

وبيان ذلك:

- أنّ العلوم الشرعية نشأت بناء على عوامل دينية بالأصالة وإن اقتضتها عوامل إضافية أخرى تعود إلى متطلبات الواقع المتغيّر. فهي تكتسب مشروعيتها من مقاصدها الدينية الخالصة.

- أنّ الاشتغال بالعلوم الدخيلة كان يحتاج إلى واسطة الأدلة الشرعية. فالعلم المنقول عن الغير، أو الذي يؤسّسه الناس بمحض العقل والتجربة لم يكن يقبل عند المسلمين إلا بشروط تعود في جملتها إلى تحكيم الأدلة الشرعية في تجويز الاشتغال بها، فإذا خالفت المسلمات الدينية وكانت ضارّة فهي محرّمة، وإذا لم تخالف الدين وكانت نافعة أو ضرورية كالطب والحساب وغيرهما فهي محمودة، بل واجبة أحيانا، وإذا لم تكن نافعة ولا ضارّة فهي مباحة. هذا مع أنّ العلم بكلّ شيء أولى من جهله[1].

1- القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 61.

ورغم أنّ العلماء يختلفون في تحسين ما يقبل من هذه العلوم، وتقبيح ما يرفض منها، فإنّ المعيار الدّيني – ولو بطريق الضرورة – يظلّ دائما حاضرا في الاعتبار.

والذي نخلص إليه من ذلك أنّ جميع العلوم التي استحسنها المسلمون بدرجات متفاوتة سواء أكانت نقلية خالصة، أم عقلية خالصة، أم جامعة بين الأمرين تشترك ابتداء في وحدة الانتماء إلى الحضارة الإسلامية.

وهذا الانتماء الموحّد يوفر بالضرورة مناخ التفاعل الذي يمكن أن يصل إلى حدّ التداخل بينها. وإذا كان الخلاف قائما في خصوص العلوم غير الشرعية، فلا شكّ أنّ العلوم الشرعية أكثر قدرة على التكامل فيما بينها بسبب تقارب موضوعاتها، وأغراضها، إذ الفرق واضح بين العلوم المحمودة بالأصالة والعلوم التي لا تحمد إلا بواسطة الاستدلال المختلف فيه.

وقد كان العلماء المسلمون على وعي تامّ بالتكامل الحاصل بين مختلف العلوم، فهم يؤكّدون أنّ « العلم واحد في نفسه »[1] وإنّما تختلف مواضيعه وأغراضه، فتتعدّد بذلك العلوم، لكنّها تظلّ « كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض»[2].

ونذكر فيما يلي على وجه الاختصار بعض ما يدلّ على حقيقة التكامل بين العلوم عند المسلمين:

1- تصنيف العلوم:

التصنيف هو جعل « الأشياء أصنافا وضروبا على أساس يسهل معه تمييزها بعضها من بعض، أو أن ترتّب المعاني بحسب العلاقات التي تربطها بعضها ببعض»[3]. ولو لم تكن العلوم متكاملة فيما بينها لما أمكن تصنيفها ضمن وحدات متنوّعة تشترك كلّ منها في جملة من الخصائص. والتصنيف في عمومه يدل على أمرين: التمايز من ناحية، والتكامل من ناحية أخرى. فلو لم تتمايز العلوم لكانت علما واحدا لا يقبل التصنيف إلى أنواع مختلفة، وهي في تمايزها لو لم تكن متكاملة لما أمكن تصنيفها إلى وحدات مشتركة. ثم إنّ الحرص على التمييز بين العلوم يدلّ في حدّ ذاته على إمكان التداخل بينها، لأنّ الحاجة إلى التمييز إنّما تظهر عند وجود التشابه بين أمرين أو أكثر من بعض الوجوه.

وقد اعتنى المسلمون عناية فائقة بتصنيف العلوم، والكشف عن مصطلحاتها، وبيان مراتبها،

1- ابن خلدون: المقدمة، ص 544.

2- الغزالي: ميزان العمل، ص 133.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 279-280.

فألـّفوا في ذلك الكثير من الكتب[1] تدلّ على وعيهم العميق بعلاقات التمايز والتباين بين العلوم.

ورغم اختلاف معايير التصنيف عندهم[2] فإنّ ذلك يوضّح كامل التوضيح – كما أكّد طه عبد الرحمن – «النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه»[3].

ومن فوائد تصنيف العلوم وبيان مراتبها مساعدة المتعلم على أن يبدأ في طلبه بطريقة متدرّجة انطلاقا من الأهمّ فالأهمّ بحيث « لا يخوض في فنّ حتى يستوفي الفنّ الذي قبله، فإنّ العلوم مرتّبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق إلى بعض»[4].

2- التكوين الشمولي:

إنّ أهمّ ما يلاحظه المتأمّل في تراجم العلماء ومصنّفاتهم المتنوّعة عدم اكتفاء المحقّقين منهم بعلم واحد، وذلك لأنّ من حصر نظره في علم بعينه ولم يجاوزه إلى غيره ضاقت عليه سبل الإفادة والاستفادة، وبقدر تمكّن العالم من العلوم المتداولة في عصره يكون تمكّنه من العلم الذي تخصّص فيه، لأنّ ترابط العلوم وإفضاءها إلى بعضها يوسّع آفاق بحثه، ويقدره على الاجتهاد في علمه. فالشافعي مثلا لم يكن مجرّد فقيه عادي ناقل للفقه على جهة التقليد، بل كان عميق المعرفة بلسان العرب، عالما بالشعر، وكان متمكنا من علم التفسير، وسائر علوم القرآن، وكان حافظا للأحاديث

1- من هذه الكتب: " إحصاء العلوم " للفارابي، و" مفاتيح العلوم" للخوارزمي، و"الفهرست" لابن النديم، و"المقدمة" لابن خلدون، و"كشف الظنون" لحاجي خليفة، و"كشّاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي، و"ترتيب العلوم" لساجقلي زادة، و"أبجد العلوم" للقنّوجي البخاري، وغيرها. وقد أفادتنا هذه الكتب أيّما إفادة في بيان بعض وجوه العلاقة بين علمي الكلام وأصول الفقه.

2- للعلوم تصنيفات مختلفة بحسب اختلاف الوجوه والمعايير، من ذلك انقسامها إلى شرعية، وغير شرعية، وغير الشرعية منها ما هو محمود، وما هو مذموم، وما هو مباح، والمحمود ينقسم إلى ما هو فرض كفاية، وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة (الغزالي: إحياء علوم الدين 1/ 28) ومن ذلك انقسامها إلى عقلي محض كالحساب والهندسة، ونقلي محض كالحديث والتفسير، وجامع ازدوج فيه العقل والسمع كعلم أصول الفقه (الغزالي: المستصفى، ص 3-4) وهناك من قسّمها إلى علوم آلية غير مقصودة بذواتها، وعلوم غير آلية مقصودة في أنفسها (القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 55) وقسّمها بعضهم إلى قسمين مشهورين: العلوم النظرية التي لا تتعلّق بكيفية عمل، والعلوم العملية المتعلّقة بذلك (حاجّي خليفة: كشف الظنون 1/ 11) إلى غير ذلك من التقسيمات المتنوّعة (أنظر كشف الظنون ج1 من ص 11 إلى ص 18).

3- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 89-90.

4- الغزالي: ميزان العمل، ص 134.

يرويها بأسانيده المتصلة، لذلك صار مجتهدا واستطاع أن يبادر إلى التدوين في علم أصول الفقه، وقل مثل ذلك في سائر الأئمة المجتهدين الذين وإن لم يدوّنوا أصول فقههم فقد كانوا يجتهدون فيها وبها. وقد كان علماء الكلام في حاجة إلى معرفة اللغة، والتفسير، والمنطق، وعلوم الطبيعة التي وظّفوها في مسائل دقيق الكلام، وإلى غير ذلك من العلوم التي أثروا بها علمهم. وعلى الجملة فقد كان العلماء المسلمون يحرصون على الإلمام بأكبر قدر من الفنون المتداولة يستوي في ذلك المتخصّصون في علم واحد، والمهتمّون بالكتابة في أكثر من علم. وكل ذلك يدل دلالة واضحة على التكامل بين العلوم في الحضارة الإسلامية.

3- توقف بعض العلوم على بعضها:

من مظاهر تكامل العلوم توقفها على بعضها بحيث لا يكاد يخلو علم من الافتقار إلى علم آخر أو أكثر، من جهة استمداد المبادئ أو الاستدلال على المسائل، أو على جهة الشرطية[1]، لذلك قلّ أن تجد علما لا يشترط في المشتغلين به التمكّن من علوم أخرى. ويكفي للدلالة على ذلك التأمّل في شروط المجتهد[2] وشروط المفسّر[3] وغيرها من الشروط الضرورية في كل علم.

4- كون بعض العلوم آلة للبعض:

ومن أبرز مظاهر خدمة العلوم لبعضها، وجود عدّة علوم اصطلح على تسميتها بـ "العلوم الآلية"، وهي التي تتعلّق بكيفية عمل، ولا تقصد لذاتها، وإنّما يقصد بها تحصيل غيرها من العلوم[4] مثل علم المنطق، وعلم الحساب.

وهذا النوع من العلوم تعدّ الآلية صفة ذاتية له، لكنّ علوم المقاصد قد تكون وسيلة لتحصيل بعض العلوم، فتصير الآلية صفة عارضة لها[5] وبذلك « يكون كلّ علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته»[6] فعلم أصول الفقه مثلا يعدّ آلة لتحصيل علم الفقه، ودخول علم الحديث في الفقه، وأصول الفقه، والتفسير يجعله آلة تخدم هذه العلوم من عدّة أوجه.

بعد أن تبيّن لنا وجود التكامل بين العلوم، فإنّ الذي يهمّنا أساسا وجوده في علم أصول الفقه. وهذا هو موضوع المبحث الثاني.

1- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول (المبادئ والمقدمات) 1/ 51.

2- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 251-252.

3- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن 2/ 175-186.

4- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 11-12.

5- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 4.

6- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 84.

بما أنّ علم أصول الفقه ينتمي إلى صنف « العلوم الشرعية » فهو لا يخرج عن كونه علما يستند أساسا إلى " الوحي" بقسميه القرآن والسنّة. وهو بناء على ذلك يشارك سائر العلوم الشرعية في عدّة مبادئ، وآليات منهجية، ومسائل كلية أو جزئية. بل يكاد يكون « مجرّد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدّة من علوم مستقلة بنفسها»[1] فهو علم يستحضر علم الكلام، والمنطق، والفقه، واللغة، كما أنّه يتضمّن قدرا كبيرا من علوم القرآن، وعلوم الحديث.

ويمكن أن نستنتج من تداخل هذه العلوم أمرين هامين، أحدهما عام، والآخر خاص بعلم أصول الفقه.

1- فهو يدلّ من جهة أولى على التكامل بين العلوم الشرعية، وعلى أنّ هذه العلوم أغلبها تنويعات معرفية تدور حول قطب مركزي هو "الوحي" أو "السمع" وتتخذ لهذا التنويع مداخل مختلفة، وزوايا نظر متباينة الأغراض.

2- ويدلّ من جهة ثانية على قدرة علم أصول الفقه التداخلية، لأنّه لم ينغلق على ذاته وتمكّن من توظيف أهمّ العلوم الشرعية، والآلية المتداولة لأغراضه الخاصة.

غير أنّ هذا التداخل تولدت عنه إشكالية تطعن في خصوصية علم أصول الفقه، وتقدح في استقلاليته وتميّزه. ويبدو أنّ بعض أصحاب التخصّصات العلمية الأخرى كانوا يقلّلون من أهميته بسبب هذا التداخل، ويرون أنّ هذه العلوم التي استعارها أصول الفقه تغني الناظر عنه، لأنّه في نظرهم مجرّد « أبعاض علوم »[2] خارجة عنه، ولا توجد فيه بالأصالة، إذ هو عالة عليها، لأنها ليست من أجزائه[3].

وقد ذكر الأصوليون هذا الإشكال واهتموا بدفعه نظرا إلى خطورته التي يمكن أن تقوّض أركان علم أصول الفقه وتطعن في منزلته بين العلوم.

يقول علي عبد الكافي السبكي[4] في مقدمة كتاب " الإبهاج في شرح المنهاج " بعد أن بيّن مكانة

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 93.

2- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 66.

3- ابن السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج 1/ 7. أمير باد شاه: تيسير التحرير: 1/ 48.

4- هو تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، أبو الحسن، الفقيه الشافعي. له كثير من التصانيف في مختلف العلوم، ت: 756هـ (هدية العارفين 5/ 720-721) وقد شرع في شرح منهاج البيضاوي، ثم توفّي قبل أن يكمله، وقد وصل إلى مسألة " مقدمة الواجب" ثم أكمله ولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ستأتي ترجمته).

علم أصول الفقه: « فإن قلت: قد عظّمت أصول الفقه، وهل هو إلا نبذ جمعت من علوم متفرّقة، نبذة من النحو، وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها الفقيه، والكلام في الاستثناء، وما أشبه ذلك، ونبذة من علم الكلام، وهي الكلام في الحسن والقبيح، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه، وبعض الكلام في النسخ وأفعاله ونحو ذلك، ونبذة من اللغة، وهي الكلام في معنى الأمر والنهي، وصيغ العموم، والمجمل والمبيّن، والمطلق والمقيّد، وما أشبه ذلك، ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار. والعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، وهو من أصول الدين أيضا، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقلّ به الفقيه، فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جدّا بحيث لو جرّد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئا يسيرا »[1].

ثمّ دفع بعد ذلك هذا الاعتراض من جهتين:

1- تفرّد الأصوليين بدقائق لم يصل إليها اللغويون:

ونصّ كلامه: « قلتُ: ليس كذلك فإنّ الأصوليين دقّقوا في فهم أشياء لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب متّسع جدّا، والنظر فيه متشعّب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله دلالة صيغة "إفعل" على الوجوب و"لا تفعل" على التحريم، وكون "كلّ" وأخواتها للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنّه من اللغة، لو فتّشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء لذلك، ولا تعرّضا لما ذكره الأصوليون. وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأنّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاصّ من كلام العرب، وأدلة خاصّة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفّل به أصول الفقه »[2].

وخلاصة هذا الدفاع الحارّ أنّ علماء أصول الفقه لم يكتفوا بتكرار مباحث اللغويين والنحاة، وإنّما أضافوا إليها مسائل يقتضيها علمهم، بمعنى أنّهم اهتموا بالمباحث اللغوية على شرطهم، وحسب خصوصيات موضوعهم وأغراضهم. وهم في العموم يهتمون بالدلالات اللغوية أكثر من اهتمامهم بالصيغ[3].

والحقّ أنّ استناد علم أصول الفقه إلى اللغة لا يلغي خصوصيته، لأنّ علوم اللغة تعدّ آلة لأكثر

1- الإبهاج في شرح المنهاج: 1/ 7.

2- م. ن: 1/ 7-8.

3- م. ن: 1/ 10.

من علم كالتفسير، والفقه، وغريب الحديث، وعلم الكلام، وغيرها، فلا يستغني علم له نظر في "السمع" عن توظيف اللغة، لكنّ ذلك لا يقدح في تميّز أيّ علم من هذه العلوم، لأنّ كلا منها يستثمر العلوم اللغوية بالطريقة التي تخدم أغراضه الخاصة.

2- ذكر العلوم المغايرة بالعرض لا بالذات:

وإذا كان الردّ الأوّل خاصّا باللغة والنحو فإنّ هذا الوجه يشمل كل العلوم المذكورة في أصول الفقه بما فيها علوم اللغة. قال ابن السبكي: « ولا ينكر أنّ له (أي علم الأصول) استمدادا من تلك العلوم، ولكنّ تلك الأشياء التي استمدّها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلاّ فيه، ولا يصل إلى فهمها إلاّ من يلتفّ به »[1]. ثمّ بيّن بعد ذلك أنّ ما في علم أصول الفقه « من علم الكلام ونحوه فاقتضاه انجرار الكلام إليه، وتوقّف بعض مسائل هذا العلم عليه»[2].

وإذا كان انجرار الكلام إلى ذكر علم الكلام وغيره ضربا من الاستطراد العرضي، فإنّ ذكر بعض العلوم بسبب توقّف بعض المسائل عليها لا يعدّ ذكرا عرضيّا، بل هو أمر حاجيّ أو ضروري، يجب ذكره في علم أصول الفقه.

وذلك لأنّ التوقف ينقسم إلى ثلاثة أصناف:

1- توقّف ثبوتي.

2- توقف دلالي.

3- توقف تصوّري[3]

وقد أحوج التوقف الثبوتي إلى الاستمداد من علم الكلام.

وأحوج التوقف الدلالي إلى الاستمداد من علم اللغة.

وأحوج التوقف التصوّري إلى الاستمداد من علم الفقه.

ثمّ إنّ ما يتوقف عليه العلم قد يكون خارجا عنه، وقد يكون داخلا فيه بوصفه أحد أجزائه، كالمركّب الذي « يتوقف على كل جزء من أجزائه ولا شيء من أجزائه بخارج عنه»[4].

1- م. ن: 1/ 8.

2- م. ن: 1/ 10.

3- ابن النجّار: شرح الكوكب المنير، 1/ 48.

4- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 1/ 66.

وهذه العلوم الثلاثة علاقتها بعلم أصول الفقه تشمل الوجهين:

1- الخروج عنه: بوصفها علوما مستقلة لا تدخل فيه بالأصالة، وإنّما تذكر عرضا على سبيل انجرار الكلام، أو لعدّة اعتبارات أخرى غير ذاتية. فعلم الكلام ليس من علم الأصول وإن ذكر فيه فينبغي أن يكون ذلك على سبيل استحضار بعض المسلمات الإيمانية دون خوض طويل في مسائله، وعلم اللغة ليس من علم الأصول، لأنّ له مباحثه الخاصة التي لا يحتاج إليها الأصوليون إلا عرضا. أمّا الفقه « فليس في الأصول منه إلاّ ما هو إيضاح لقواعده في صور جزئية أو استطراد »[1].

2- الدخول فيه بالأصالة: ومعنى ذلك أنّ مبادئ هذه العلوم، أو مسائلها التي يتوقف عليها علم الأصول توقفا ضروريا تدخل فيه بوصفها أحد أجزائه، وتصير منه دون أن يفقده ذلك تميّزه واستقلاله، لأنّه يحتويها، ويتحكّم فيها بناء على أغراضه الخاصة، ويتناولها بطريقة تختلف عن طرائق أصحابها. وقد بيّن ابن السبكي كما تقدّم ما تميّز به الأصوليون في مباحث اللغة عن اللغويين أنفسهم مما يجعل تدقيقاتهم داخلة في علمهم دخولا ذاتيا بالأصالة. أما الفقه الذي يعدّ من الأصول فلا يقصد به الفروع الفقهية التي تذكر استطرادا أو للتمثيل، بل يقصد به البحث في الأحكام الشرعية على جهة التصوّر الكلي مثل الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة، وما يتعلق بها، فهذه المباحث تنتمي بالأصالة إلى علم أصول الفقه، وإنّما يهتمّ الفقهاء بتطبيقاتها العمليّة، بل إنّ علم الفقه يحتاج إلى استمداد تصوّرات هذه الأحكام من علم أصول الفقه لكونه فرعا عليه[2].

أما علم الكلام فلا يدخل في علم الأصول بالأصالة، ولا يعدّ أحد أجزائه التي تنتمي إليه انتماء ذاتيا[3] لعدّة اعتبارات ليس هذا موضع تفصيلها، بل إنّ البحث كلّه يهتمّ بهذه المسألة الخلافية.

والحاصل أنّ هذه العلوم الثلاثة: الكلام، والفقه، واللغة تتكامل مع علم أصول الفقه دون أن تفقده تميّزه.

أمّا علم الحديث الذي أورده المعترضون –حسب ما ذكره ابن السبكي– فلم يبيّن الأصوليون أنهم يستمدّون منه بعض مبادئ علمهم، ولم يصرّحوا بأنّ علم الأصول يتوقف عليه من أي وجه، بل نفوا أن يكون « الأصوليّ فيه عيالا على المحدّث »[4]، وبيّنوا أنّ علمي الأصول والحديث يلتقيان من جهة تداخل موضوعيهما[5]. ويجوز عند المشتغلين بتصنيف العلوم أن يشترك علمان في موضوع واحد على

1– م. ن: 1/ 68.

2– أمير باد شاه، تيسير التحرير، 1/ 47–48.

3– ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 1/ 67.

4– م. ن: 1/ 67.

5– أمير بادشاه: تيسير التحرير 1/ 48.

شرط أن يكون كلّ منهما مقيّدا بقيد غير قيد الآخر[1] كما يجوز أن يكون بين موضوعي العلمين عموم وخصوص[2] والتداخل بهذه الطريقة لا يعني بالضرورة أنّ أحد العلمين عالة على الآخر[3].

وموضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي مطلقا، أي بقسميه القرآن والسنة، من حيث أن العلم بأحواله يوصل إلى قدرة إثبات الأحكام للمكلفين، وبديهي أنّ هذا الموضوع « يندرج فيه السمعي النبويّ الذي هو موضوع علم الحديث اندراج الجزئيّ الإضافيّ تحت الكلي »[4]. وبناء على ذلك يكون علم الحديث بابا من أبواب علم الأصول، ومبحثا من مباحثه بالأصالة[5] لا بالعرض.

وليس من غرضنا تفصيل وجوه المقارنة بين هذين العلمين، فالمهمّ أنهما يتكاملان من عدّة وجوه، مع ثبوت تميّز كلّ منهما بخصوصيات يهتمّ بها أكثر من الآخر. ويمكن أن نسجّل على سبيل المثال أنّ علم أصول الفقه يتميّز بالتركيز على ثلاثة جوانب:

1- **جانب حجّية السنة:** لأنّ الأخبار لا تكون دليلا صالحا لإثبات الأحكام حتى تثبت حجّيتها.

2- **جانب العلاقة بالقرآن:** من حيث بيان المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، والنسخ، والاستقلال بالتشريع.

3- **جانب الدلالة على الأحكام الشرعية:** ويعدّ هذا الأمر أكثر الجوانب علاقة باختصاص علم أصول الفقه. صحيح أنّ علماء الحديث يهتمّون إلى جانب الإسناد بالقضايا الدلالية في عدّة علوم مثل " غريب الحديث" و"اختلاف الحديث" و"ناسخ الحديث ومنسوخه" كما يظهر اهتمام الحفاظ بمعاني الأحاديث في تصنيف المرويات حسب المواضيع، وفي تراجم الأبواب، لكنّهم في ذلك كله لا يهتمون بدلالة الأحاديث على خصوص الأحكام الشرعية، بل يهتمون بمطلق الدلالات مهما كان موضوعها إيمانيا، أم عمليا، أم خُلُقيّا، أم خَلْقيّا.

ويستند هذا التباين بين العلمين إلى مفهوم كلّ منهما للسنة. فالسنة عند الأصوليين، هي كلّ ما أثر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، مما ليس من الأمور الطبيعية[6] وقد أضافوا هذا القيد الأخير لبيان أنّ المقصود هو الأقوال والأفعال والتقريرات التي تصلح للدلالة على الأحكام. أما المحدّثون فالسنة عندهم تشمل كلّ ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خَلقية أو

1- القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 46.

2- حاجّي خليفة: كشف الظنون 1/ 8.

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 68.

4- أمير بادشاه: تيسير التحرير 1/ 48.

5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 68.

6- م. ن: 2/ 223.

خُلقية، أو سيرة، سواء أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها[1].

كما تعتبر علوم القرآن بابا من أبواب علم أصول الفقه بحكم اهتمامه بمطلق الدليل السمعي. وإذا كان المشتغلون بعلوم القرآن يتابعون جميع النصوص بطريقة مفصّلة من حيث التفسير والتأويل، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والقراءات، وغير ذلك، فإنّ علماء أصول الفقه يكتفون بالتقعيد الكليّ، ويحصرون مباحثهم في كيفية دلالة القرآن على الأحكام الشرعية.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أنّ أصول الفقه علم « مستقلّ برأسه »[2] لكنّه لم يكن منغلقا على ذاته، بل كانت له علاقات متنوّعة الوجوه مع عدّة علوم قريبة منه.

المبحث الثالث: التكامل بين علم أصول الفقه وعلم الكلام

بعد أن تبيّن لنا التكامل بين العلوم الإسلامية، ثمّ تكامل العلوم في علم أصول الفقه، فإنّ الذي يهمّنا أساسا هو التكامل بين علمي الكلام وأصول الفقه.

فقد تداخلت مباحث هذين العلمين تداخلا لافتا للنظر جعله موضوعا قابلا للبحث، بحيث يمكن إفراده بدراسة مستقلة.

وليس من غرضنا في هذا الفصل التمهيدي الدخول مباشرة في الموضوع، وإنّما نكتفي مبدئيا بإثبات الملاحظات التالية:

1- لا شكّ أنّ علمي الكلام والأصول متمايزان، وأنّ كلاّ منهما يعدّ علما مستقلاّ بذاته، وأنّهما تأسّسا بناء على دوافع متباينة، وأهمّ ما يميّزهما هو موضوع الاختصاص، فعلم الكلام يهتمّ بأصول المعتقد، أمّا علم أصول الفقه فيهتم بأصول الأحكام الشرعية العمليّة.

2- إنّ اختلاف موضوعيهما، واختلاف عوامل نشأتيهما لا يمنع من التقائهما وتكاملهما بحكم الطبيعة التكاملية بين العلوم عامّة، وبين العلوم الإسلامية خاصة، وبحكم تأسيسهما وتطوّرهما في نفس السياق العام الذي نشأت فيه العلوم الإسلامية وتطوّرت.

3- صرّح كثير من الأصوليين أنّ علم أصول الفقه يستمدّ مبادئه من علم الكلام إلى جانب اللغة والفقه[3] وهذا دليل واضح يعترف فيه الأصوليون بحضور علم الكلام في علمهم.

1- محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، ص 19.

2- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 68.

3- الجويني: البرهان في أصول الفقه 1/ 77. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام 1/ 9.

4- بالغ عدد من الأصوليين في جرّ المباحث الكلامية إلى علم أصول الفقه حتى تحرّج بعضهم من ذلك واعتبروه مجاوزة لحدّ هذا العلم وخلطا له بالكلام[1] وهناك من رأى أنّ وضع المسائل الكلامية في علم أصول الفقه "عاريّة" لأنه لا ينبني عليها مسائل فقهية[2].

5- ورأى آخرون أنّه ليس في علم الأصول من الكلام إلا مسألة "الحاكم" وما شابهها، أو ما يتعلق بها كمسألة "الحسن والقبح" هل هما شرعيان أو عقليان؟ وهي في نظرهم ليست من الأصول[3].

6- ثمّ إنّ ذكر المسائل الكلامية في علم أصول الفقه، أمر يتفاوت من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ويختلف بحسب اختلاف المناهج الأصولية، كما يتفاوت من مصنّف إلى آخر، لذلك تجد الذين غلبت عليهم صناعة الكلام أكثر المصنّفين حرصا على خلطه بعلم أصول الفقه[4].

7- وبناء على ذلك التفاوت، يمكن تقسيم الكتب الأصولية بحسب خلوّها من الكلاميات أو وجودها فيها إلى الأقسام التالية:

أ- كتب لا ذكر فيها للمسائل الكلامية أصلا، مثل رسالة الإمام الشافعي، وبعض الكتب الأصولية الأولى[5] وعدد من كتب الأحناف المصنّفة على الطريقة الفقهية.

ب- كتب لم تذكر من المسائل الكلامية إلا القليل الضروري الذي تعلقت به مسائل خلافية كبرى. ثمّ إنّ أصحاب هذه الكتب لم يكثروا من الخوض في الكلاميات القليلة التي ذكروها، فقد كانوا يعرضونها عرضا تصوّريا دون مبالغة في الجدل[6].

ج- كتب تجاوز أصحابها الحدّ الضروري، وبالغوا في خلط علم أصول الفقه بالمباحث الكلامية حتى كادوا يفرغون علم الأصول من مقاصده التي وضع لأجلها، لأنّهم جعلوه ميدانا من ميادين الجدل الكلامي، فهم لم يكتفوا بذكر ما له علاقة قريبة أو بعيدة بعلم الأصول، بل ذكروا ما لا علاقة له به أصلا، مثل مسائل دقيق الكلام[7].

1- الغزالي: المستصفى، ص 9.

2- الشاطبي: الموافقات 1/ 42 (سنتكلم على موقف الشاطبي بشيء من التفصيل في الفصل الرابع من هذا الباب).

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 67. أمير بادشاه: تيسير التحرير 1/ 24.

4- الغزالي: المستصفى، ص 9.

5- مثل " المقدمة في الأصول " لابن القصّار المالكي (سيأتي الكلام على هذا الكتاب وأمثاله في الفصل الموالي).

6- مثل كتابي "اللمع" و"شرح اللمع" للشيرازي، ومثل كتاب "المحصول في أصول الفقه" لأبي بكر بن العربي.

7- من هذه الكتب "العمد" للقاضي عبد الجبّار، وشرحه لأبي الحسين البصري، و"ميزان الأصول" لعلاء الدين السمرقندي. ومما يدلّ على مبالغات القاضي عبد الجبّار قول أبي الحسين البصري في "المعتمد" عن شرحه =

د- كتب توسّط أصحابها في ذلك على تفاوت فيما بينهم. فقد يميلون إلى الإطالة في بعض المسائل، وقد يقتصدون في أخرى، ومن هؤلاء بعض أصحاب الطريقة الكلامية[1] وعدد من الذين جمعوا بين المنهجين الكلامي والفقهي.

هـ- كتب اجتهد أصحابها في تخليص علم أصول الفقه من علم الكلام، لأنّهم كانوا مقتنعين بعدم إفادة الكلاميات في استنباط الأحكام الشرعية العملية[2].

والذي نخلص إليه مما تقدّم، أمران أساسيان ينبني عليهما بحثنا كلّه:

أولهما: ثبوت التمايز بين علمي الكلام والأصول.

ثانيهما: ثبوت التداخل بين هذين العلمين.

غير أنّ هذا التداخل مختلف فيه من جهتين على الأقلّ:

أ- جوازه أو عدم جوازه.

ب- مقدار المسائل الكلامية التي يسمح بإدخالها في علم أصول الفقه على فرض جواز ذلك.

وقبل أن نتوقّف لتفصيل المسائل الكلامية التي أدخلها الأصوليون في كتبهم، سنهتمّ في الفصول التالية من هذا الباب بثلاثة أمور نراها ضرورية لتأطير أسس العلاقة بين هذين العلمين:

1- **العلاقة التاريخية**: لأنّ العلاقة بينهما لم تكن متماثلة في المراحل التاريخية نفسها.

2- **مبادئ العلاقة بينهما**: ونقصد بذلك المقدّمات الأساسية التي تنبني عليها علاقتهما بنوعيها: علاقة الاختلاف والتمايز، وعلاقة التكامل والاشتراك.

= لكتاب العمد « سلكتُ في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم، وحدّ الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم ونفي توليده النظر، إلى غير ذلك، فطال الكتاب بذلك، وبذكر ألفاظ "العمد" على وجهها، وتأويل كثير منها » (المعتمد: ص 3) ثمّ بيّن أنّ الغرض من تأليف "المعتمد" هو حذف المسائل الكلامية التي لا تليق بعلم أصول الفقه فقال: « فأحببت أن أؤلّف كتابا مرتّبة أبوابه غير مكرّرة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بعلم أصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يعلق به من وجه بعيد الخ...» (المعتمد: ص 3.). وقد تضمّن كتاب المعتمد – مع ذلك – كثيرا من المسائل الكلامية، لكنّها كانت بلا شكّ أقلّ مما في العمد وشرحه.

1- مثل الغزالي في المستصفى، فهو بعد أن انتقد المتكلمين الذين تجاوزوا حدّ علم الأصول وخلطوه بعلم الكلام قال عن كتابه « وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنّا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم الخ... » (المستصفى، ص 9.)

2- مثل ابن رشد الحفيد في "مختصر المستصفى" والشاطبي في "الموافقات".

3- **علاقة الاستمداد**: على معنى أنّ علم الكلام هو المُمدّ، وعلم أصول الفقه هو المستمدّ. ويعدّ هذا الوجه أهمّ أنواع العلاقة بين العلمين، لذلك أفردنا له فصلا خاصّا.

الفصل الثاني

العلاقة التاريخية بين علمي الأصول والكلام

المبحث الأوّل: **مرحلة ما قبل النشأة.**

المبحث الثاني: **علم أصول الفقه عند الشافعي.**

المبحث الثالث: **علم أصول الفقه بعد الشافعي.**

تمهيد

بما أنّ بحثنا أصوليّ بالأساس، هدفه الكشف عن مختلف وجوه تأثر علم أصول الفقه بعلم الكلام، فإنّ تاريخ هذين العلمين يمكن أن يفيدنا إفادة هامّة في تحقيق قدر كبير من هذا الغرض. وذلك لأنّ العلوم لا تنشأ مكتملة منذ البداية، ولا تتأسّس مقطوعة عمّا قبلها من عوامل ومؤثـِّرات، ثمّ لا تظلّ على ما هي عليه منذ مرحلة التأسيس. كما أنّها لا تنشأ منعزلة عن المحيط الثقافي السائد، ولا عن العلوم المتداولة، فهي تخضع لسنّة التطوّر، كما تخضع لسنّة الاستقرار، وهي في تطوّرها واستقرارها تتفاعل مع التغيّرات العلمية الحاصلة.

ولم يشذ علم أصول الفقه عن السنن التاريخية التي تتحكّم في مسار العلوم عامّة، فقد نشأ نتيجة لعوامل جعلت ميلاده ممكنا، وتطوّر في أزمنة تطوّر العلوم الإسلامية، حيث صارت العلوم صناعات معرفية دقيقة، وفنونا لها ضوابطها التدوينية التي لا يتقنها إلاّ المهرة، واستقرّ في أزمنة ظهور المختصرات والشروح، حيث اكتملت صورته على هيئة مضبوطة الأصول محرّرة القواعد.

ولم يكن علم الأصول في نشأته وتطوّره واستقراره بعيدا عن علم الكلام الذي عرف نفس المراحل تقريبا، بل كانت له معه علاقات تختلف صورتها من مرحلة إلى أخرى.

وليس من غرضنا في هذا الفصل التأريخ المفصّل للعلمين، فذلك أمر يطول، ويخرج عن مقصدنا، وإنّما غرضنا ينحصر في أمرين أساسيين:

أحدهما: تأطير علاقتهما التاريخية قصد معرفة جذور التواصل الذي حدث بينهما.

ثانيهما: إثبات أنّ التداخل الموجود بينهما في كثير من الكتب الأصولية لم يظهر منذ بدايتهما، وإنّما

ظهر بعد نضجهما، وعندما أدرك الأصوليون حاجتهم إلى المبادئ الكلامية.

وبما أنّ بحثنا أصوليّ بالأساس، فلن نركّز كثيرا على تاريخ علم الكلام، لأنّ الذي يهمّنا في المقام الأوّل هو متابعة أبرز مراحل تاريخ علم أصول الفقه، باحثين عن وجوه علاقته بعلم الكلام في هذه المراحل.

وبناء على هذا الغرض قسّمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

1- مرحلة ما قبل النشأة.

2- علم أصول الفقه عند الشافعي.

3- علم أصول الفقه بعد الشافعي.

المبحث الأوّل: مرحلة ما قبل النشأة

أكّد ابن خلدون أنّ علم أصول الفقه « من الفنون المستحدثة في الملة »[1]. ويصعب في منطق العقل والتاريخ أن يكون تأسيس علم أصول الفقه نتيجة لطفرة مفاجئة ظهرت دون مقدمات، بل إنّ هذا العلم تقدمته إرهاصات عديدة جعلت ميلاده ممكنا.

ويمكن القول ابتداء بأنّ الممارسة الفقهية كانت متقدمة على " أصول الفقه " باعتباره علما متميزا، لكنّ التفقه من حيث هو استنباط للأحكام يستند حتما إلى أدلة ونصوص ولو لم يكن قائما على وعي بالقواعد، وقد كان الناس كما أكّد الرازي[2] يستدلون قبل الشافعي[3] الذي بادر إلى التدوين في علم أصول الفقه. فأصول الفقه باعتبارها أدلته أو مستنداته العامة والمتداولة – لا ضوابطه المقننة – كانت موجودة قبل ظهور العلم المهتمّ بها. وهذا يعني أن التفكير بالأصول أي بالأدلة كان متقدما على التفكير فيها.

فكيف نشأ التفكير في الأصول باعتباره علما متميزا له قواعده المحدّدة، وضوابطه الخاصة؟ وكيف كانت العلاقة بينه وبين المسائل الكلامية المتعلقة بالعقيدة؟

أولا: عصر الرسول ﷺ

ستتكلم على هذا العصر المبارك من ناحيتين: أولاهما وضعية الأصول أي الأدلة، وثانيتهما علاقة

1- المقدّمة: ص 573.

2- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي، الطبري الأصل، الرازي المولد، الإمام، من أعلام الشافعية. ت: 606هـ (وفيات الأعيان 4/ 248-252. طبقات الشافعية: ص 47-48).

3- مناقب الإمام الشافعي: ص 146.

العقيدة بالأصول.

1- الأصول:

لقد كان عصر الرسول ﷺ الزمن التأسيسي الذي بنيت عليه العلوم الإسلامية الناشئة بعده. وفي هذا الزمن بالذات تأسست النواة الصلبة التي استندت إليها قواعد علم أصول الفقه لمّا استوى علما مخصوصا متكامل النسق.

ولا شكّ أنّ الأساس المكين لهذا العلم هو « الوحي » أي النص المنقول بقسميه القرآن والسنّة. غير أنّ نصوص القرآن والسنة كانت تبيّن التشريع بيانا مباشرا دون وساطة فقهاء متخصصين. وقد كانت لهذه النصوص طريقة في الإبانة عن الأحكام أخذت تتضح تدريجيا كلما تتابع نزول القرآن، وتتالت أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وتقريراته.

وليس من غرضنا التوقف لتفصيل منهج القرآن والسنة في الدلالة على الأحكام، فقد توسع العلماء والباحثون في ذلك قديما وحديثا، فتكلموا على القياس في القرآن الكريم، وعلى أقيسة الرسول ﷺ، وعلى تعليل الأحكام في القرآن والسنة، وعلى التدرّج في التشريع، والنسخ، ورفع الحرج، ومراعاة المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، واستصحاب الأصل، وغير ذلك مما يطول تفصيله[1].

ومما ينبغي ملاحظته في خصوص هذه القواعد التي استنبطها العلماء والباحثون أنها ليست « استدلالا » بالمعنى الفقهي أو الأصولي، بل هي على وجه الدقة منهج القرآن والسنة في "الدلالة" على الأحكام. فالقرآن والسنة دليلان، ووظيفة الدليل هي الدلالة لا الاستدلال. ولم يكن القرآن والسنة يرجعان إلى مصدر آخر خارج عنهما لإثبات الأحكام الشرعية، أما فعل الاستدلال بهما فهو وظيفة الصحابة رضي الله عنهم، والفقهاء والمجتهدين من بعدهم.

وليس معنى ذلك أنّ القرآن والسنة لا يستدلان أصلا لتثبيت الأحكام وتحقيق الاقتناع التام بهما، وإنما المقصود على وجه الدقة هو أنّ استدلالهما يعتبر داخلا في الدلالة ذاتها. فإذا قاس الرسول ﷺ لبيان حكم معيّن، فإنّ قياسه الوارد في صورة الاستدلال يعتبر دليلا على الحكم من ناحية، ودليلا على جواز الاستدلال من ناحية أخرى، وهذا الجواز يعتبر في حدّ ذاته حكما شرعيا، لأنه ﷺ لو لم يقس لما جاز لأحد من بعده أن يقيس، فصار استدلاله دليلا على حكمين، حكم الواقعة ذاتها،

1- أنظر مثلا: ابن القيم: إعلام الموقعين 1/ 130..202- الشاطبي: الموافقات، (الجزء2 على الخصوص)- الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (الجزء1 – القسم1 المتعلق بالطور الأول من الفقه) – محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام (الفصلان 1 و2).

وحكم الاستدلال بالقياس.

وهذا يؤدي بنا إلى الاستنتاجين التاليين:

الأول: أنهما كانا دليلين في ذاتيهما:

وهذه الدلالة تتفرع إلى دلالتين:

أ- ***دلالتهما على حجّيتيهما:*** أي على وجوب الاستدلال بهما، فالقرآن يدلّ على حجيته في ذاته، وعلى حجية السنة كما في قوله تعالى ﴿**وَ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُواالرَّسُولَ**﴾[1]، والسنة تدلّ على حجية القرآن، وعلى حجّيتها في ذاتها، كما في قوله ﷺ « إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي »[2].

ب- ***دلالتهما على الأحكام التي فيهما:*** بمعنى أنّه يُنظر إليهما بوصفهما دليلين نصبهما الشارع للدلالة على الأحكام، لذلك فإنّ جميع الأحكام الشرعية التي فيهما إنما تُؤخذ منهما لا من غيرهما.

الثاني: أنهما كانا دليلين على جواز الاستدلال:

وهذا الاستدلال إما أن يظهر فيهما، أو أن يصدر عن غيرهما:

أ- ***استدلالهما:*** إنّ استعمالهما للقياس، وبيانهما للعلل والمصالح، والمآلات، ونحو ذلك يعتبر كما تقدّم بيانه دليلا على جواز الاستدلال، أي إنه دليل على حكم الاستدلال، ظهر في صورة استدلالية. وهذه الصورة الاستدلالية هي "منهجهما" أو "طريقتهما" في الدلالة.

ب- ***استدلال غيرهما:*** والمستدلون في عهد الرسول ﷺ هم الصحابة رضي الله عنهم. وكان استدلالهم يظهر بطريقتين:

ب/ 1: استدلال نصيّ: يكون بأخذهم الأحكام مباشرة من القرآن والسنة.

ب/ 2: استدلال اجتهادي: يقومون به في حضرة الرسول ﷺ أحيانا، أو في غيابهم عنه عند أسفارهم، أو عند خروجهم إلى بعض المهام التي كان يكلفهم بها[3] وكان ﷺ يرشدهم إلى الصواب إذا أخطؤوا، ويقرّهم على اجتهادهم إذا أصابوا.

ومما يدلّ على وجود هذين النوعين من الاستدلال حديث معاذ بن جبل ﷺ لمّا أرسله الرسول ﷺ

1- المائدة: 92.

2- الحاكم: كتاب العلم 1/ 93.

3- من اجتهاداتهم بحضرة الرسول ﷺ قياس مجزز المدلجي أقدام أسامة على أقدام زيد بن حارثة والده حتى سرّ الرسول ﷺ بذلك. ومن اجتهاداتهم في حالة غيابهم أنّ علي بن أبي طالب ﷺ لما كان باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال كل منهم هو ابني، فأقرع بينهم، فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ ذلك النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه. والأمثلة على ذلك عديدة أنظر بعضها في إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية: 1/ 203-204.

قاضيا إلى اليمن، فقد سأله ﷺ « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله »[1].

فهذا الحديث الواضح يدلّ على ما يلي:

1- القضاء بالقرآن والسنة.

2- القضاء بهما على الترتيب المذكور.

3- القضاء بالاجتهاد عند عدم وجود الحكم فيهما.

4- إقرار الرسول ﷺ معاذا على أمرين:

أ- القضاء بناء على الترتيب المذكور: القرآن، فالسنة فالاجتهاد.

ب- جواز الاستدلال الاجتهادي عند عدم وجود النص.

لكنّ هذا الاجتهاد لمّا حظي بإقرار الرسول ﷺ دخل ضمن السنة التقريرية، فصار الاجتهاد بناء على ذلك ثابتا بالسنّة لا باجتهاد الصحابي ذاته، لأنّه لو لا ذلك الإقرار لما جاز الاجتهاد أصلا.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، فهي إن كانت خاطئة لا يعتدّ بها، وإن كانت صائبة تصير حجّة من جهة إقرار الرسول ﷺ، فتكون بذلك ثالث أقسام السنة إلى جانب القول والفعل.

والحاصل أنّ عصر الرسول ﷺ وجدت فيه ثلاثة أمور أساسية:

1- الأصول، أي نصوص القرآن والسنة بما هي أدلة على الأحكام الشرعية.

2- كيفية دلالة الأصول على الأحكام.

3- دلالة الأصول على جواز الاجتهاد بالقياس أو بغيره من طرق الاجتهاد والاستدلال.

وهذه العناصر الثلاثة هي التي صارت بعد هذا العصر موضوعا لعلم أصول الفقه الذي يبحث في الأصول بوصفها أدلة على وجه الإجمال، ويهتمّ بها من حيث كيفية دلالتها على الأحكام، كما يبحث في حال المستدل الذي هو المجتهد.

لكنّ هذا العلم لم يظهر في عهد الرسول ﷺ، بل الذي ظهر إنما هو "مادّة" علم أصول الفقه أو

1- أبو داود: كتاب الأقضية - باب اجتهاد الرأي في القضاء - الحديث رقم (3592) - 4/ 18.

"معلومُه" الذي سيكون بعد ذلك محلاً للبحث والتقعيد.

2- العقيــدة:

إنّ النصوص التي كانت تبيّن الأحكام العملية هي نفسها التي كانت تبيّن أسس العقيدة. فقد كان القرآن والسنة يدلان على الواجبات الإيمانية بما فيها الاعتقاد في صفات الله تعالى وتنزيهه، والاعتقاد في الملائكة، والكتب، والأنبياء، والآخرة، والقدر خيره وشرّه، وغير ذلك من تفاصيل الاعتقاد الداخلة تحت هذه الأصول. ولم يكن موضوع الإيمان موضوعا للاجتهاد إنما كان موضوعا للاعتقاد واليقين كما ورد، دون زيادة أو نقصان. فحين يقول الرسول ﷺ « لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك »[1] يكون قد بيّن للمسلمين منهج الثناء على الله تعالى والنظر إلى صفاته التي أثبتها لذاته.

والذي يهمّنا استخلاصه أنّ العقيدة والعمل كانا يشتركان في أمرين:

1- **وجودهما في النصوص**: بمعنى أنّ نصوص القرآن والسنة تدلّ على مضامين العقيدة كما تدلّ على الأحكام العملية. وهذا الوجه من الاشتراك هو الذي سيجعل علمي الكلام وأصول الفقه يشتركان في الاهتمام بالقرآن والسنة من حيث دلالتهما على العقائد والأحكام.

2- **الترابط بين العقيدة والعمل**: على معنى أنّ الإيمان أصل للعمل، وشرط في صحّته، إذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح[2].

والحاصل أنّ التكامل بين العقيدة والعمل كان واضحا منذ عهد الرسول ﷺ دون أن يظهر لكلّ منهما علم مستقلّ يهتمّ به. ويمكن القول بأنّ الترابط في هذا العصر كان حاصلا بين "معلومي" علم الكلام وعلم أصول الفقه اللذين لم يتأسسا بعد.

ثانيا: عصر الصحابة رضي الله عنهم

1- الاستدلال الفقهي:

حين انقطع الوحي وجد الصحابة أنفسهم مسؤولين مباشرة عن مواصلة العمل بميراث النبوة، فتحمّلوا مسؤولية الاجتهاد عن جدارة. وقد كانوا مؤهّلين لذلك بفضل خبراتهم التي اكتسبوها بمصاحبة الرسول ﷺ ومعاينة ظروف نزول الوحي. ولقد واجهوا مستجدات الواقع الجديد، فوظّفوا ما وعته ذاكرتهم من نصوص منقولة في مواكبة التغيرات الحادثة، مقلّبين النظر في منطوق

1- مسلم: كتاب الصلاة، باب « ما يقال في الركوع والسجود » الحديث رقم (222) – 1/ 352.

2- شرح العصام على شرح العقائد النسفية، ص 31.

النصوص وخفيّها، ومبادرين إلى الاجتهاد في المسكوت عنه.

وغير خاف أنّ كل استنباط من النص – خاصة إذا كان خفيّ الدلالة – يستدعي الاستناد إلى طريقة في الفهم، وأنّ كل نظر في واقع سكت عنه النص يقتضي منهجا في البحث عن الحلول.

وقد كان الصحابة يجتهدون فيتّفقون، وقد يختلفون في فهم النص الواحد، أو في إلحاق الوقائع الحادثة بالنصوص. وما روي عنهم في ذلك كثير ومعروف[1]. والذي يهمّنا تأكيده هو أنّ هذه الاجتهادات ما كانت لتصدر عنهم دون طريقة في الفهم والاستدلال، لكنّهم رضي الله عنهم لم يكونوا يشتغلون بالكلام على "الطريقة" ولا بتقعيد أصول الاجتهاد، بل كان لهم وعي استدلالي رفيع ظهرت فيه ملامح منهجية كانوا يوظفونها توظيفا عمليا مقترنا بفعل التفقه حاجة وحجّة.

ومن تتبّع أقوال الصحابة واجتهاداتهم يظهر له بيسر أنّهم كانوا يسلكون منهجا عاما في ترتيب الأصول هو محلّ اتفاق بينهم، لأنهم تعلموه منذ مصاحبتهم للرسول ﷺ. ومما يدل على ذلك ما كتبه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح[2]: « إذا حضرك أمر لا بدّ منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن فبما قضى به الرسول ﷺ، فإن لم يكن فبما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني فآمرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك والسلام »[3] وروي مثل ذلك عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بنفس الترتيب المذكور[4] ومما جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري « الفهمَ الفهم فيما ينخلج في صدرك – وربما قال في نفسك – ويشكل عليك ما لم ينزل به كتاب ولم تجر به سنّة، واعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور بعضها ببعض، وانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه »[5].

وإلى جانب المنهج العام الذي كان الصحابة متفقين على اتباعه في القضاء والفتيا، ظهرت بين من عرفوا منهم بكثرة الفتوى بعض ملامح التمايز المنهجي، فقد عرف عمر ابن الخطاب مثلا باجتهاداته ذات الأبعاد المصلحية بوصفه رجل دولة يشغله همّ الواقع والمستقبل، مثل اجتهاده في جعل سواد العراق الذي فتح عنوة أرضا خراجية يعود فيؤها على جميع المسلمين في الحاضر الذي كان مسؤولا

1- أنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ج1 من صفحة 205 إلى صفحة 225- عبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصولي، فصل "الصحابة وأصول الفقه" من ص 20 إلى ص 39.

2- أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس، من كبار التابعين، استقضاه عمر على الكوفة. ت: 87هـ (وفيات الأعيان: 2/ 460-463).

3- الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه 1/ 200.

4- م. ن: 1/ 201.

5- م. ن: 1/ 200.

عنه، وفي المستقبل، ومن أقواله في بيان وجه اجتهاده « والله لا يفتح الله بعدي بلدا فيكون فيه كبيرُ نَيْلٍ، بل عسى أن يكون كلاّ على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعُلوجها فما يسدّ به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره بأرض الشام والعراق؟ »[1]. وقد عرف عبد الله بن مسعود بلجوئه إلى الرأي حين لا يجد الحكم في القرآن ولا يبلغه قضاء الرسول ﷺ حتى اشتهر بشواذّ قليلة من الفتوى بحكم مكثه في العراق بعيدا عن المدينة، وعرف عبد الله بن عمر بحرصه الشديد على التمسك بالسنّة حتى في الأفعال التي لم يكن يُقصد بها التأسي، فنُعت بالتشدّد، كما عرف عبد الله بن عباس بمنهجه في الترخّص. وقد كان العارفون من القرنين اللذين يليان عصر الصحابة يدركون هذه الفروق في طرائق الفتوى قبل ظهور التعمّق في البحث المنهجي، فقد روي مثلا أنّ الخليفة المنصور قال للإمام مالك « دوّن كتبا، وجنّب فيها شدائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور»[2].

تلك بعض ملامح البدايات: اجتهاد لا يخلو من طرائق في الاستدلال والفتيا، دون كلام مفصّل في "الأصول" يصلح وصفه بكونه علما بالمعنى الاصطلاحي.

2- العقيـدة:

أما العقيدة التي هي أساس العمل، فقد كانت راسخة في قلوبهم عن يقين لا يدخله ريب، ولم يكن لهم فيها كلام زائد على الإقرار بها في القرآن والسنة، وكان يقينهم في معتقدهم هو الذي يدفعهم إلى الاجتهاد في تحرّي الصواب عند النظر في أحكام الأفعال. وقد كان منهجهم في العقيدة قائما على الاتباع رافضا للابتداع، يؤمنون بالكتاب كلّه دون تأويل، أو بحث في مسائل مستحدثة توهن عقيدة الناس، قال ابن عباس رضي الله عنهما ينصح رجلا « عليك بتقوى الله والاستقامة، اتبع ولا تبتدع»[3]. وقال عبد الله بن مسعود ﷺ « إنّكم ستجدون أقواما يزعمون أنّهم يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإيّاكم والتبدّع، وإيّاكم والتنطّع، وإيّاكم والتعمّق، وعليكم بالعتيق »[4].

وقد ظهرت في عهد الصحابة أسئلة في مسائل العقيدة، غير أنّها كانت على نوعين:

1- أبو يوسف: الخراج، ص 25.

2- عياض: ترتيب المدارك 1/ 193.

3- الدارمي: المقدّمة باب " من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع " الخبر رقم (141) – 1/ 50. والرجل الذي خاطبه ابن عباس هو عثمان بن حاضر الأزدي.

4- م. ن: الباب نفسه، الخبر رقم (145) – 1/ 50.

النوع الأوّل: أسئلة إيمانية: سميناها كذلك لأنّ أصحابها كانوا يسألونها بدافع إيماني قصد تحصيل أعلى مراتب اليقين، وطلبا للهداية دفعا لبعض خواطر الحيرة التي تعتريهم في خصوص بعض الدقائق، وهي تشبه بعض ما كان الصحابة أنفسهم يسألون عنه الرسول ﷺ.

ولم يكن الصحابة رضي الله عنهم ينهرون هؤلاء السائلين من تابعيهم، بل كانوا يجيبونهم إجابات واضحة مختصرة لا تعمّق فيها ولا تنطّع ملتزمين فيها بظواهر القرآن والسنة. لذلك لا يمكن اعتبار أجوبتهم جدليات كلامية حادثة. ومن أمثلة أجوبتهم أن ابن الديلمي[1] قال: « أتيت أبي بن كعب فقلت له: وقع في نفسي شيء من القدر فحدثني بشيء لعل الله أن يذهبه من قلبي، قال: لو أنّ الله عذّب أهل سماواته وأهل أرضه، عذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيرا لهم من أعمالهم، ولو أنفقت مثل أُحُد ذهبا في سبيل الله ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو متّ على غير هذا لدخلت النار. قال: ثمّ أتيت عبد الله بن مسعود فقال مثل ذلك. قال: ثمّ أتيت حذيفة بن اليمان فقال مثل ذلك، ثم أتيت زيد بن ثابت فحدّثني عن النبي ﷺ مثل ذلك »[2].

ومن أهم ما يمكن استنتاجه من هذا الخبر:

أ- أنّ الصحابة لم يكونوا يصدّون السائلين في العقيدة على سبيل طلب الهداية إلى الحق.

ب- أنّهم كانوا في العقيدة على قول واحد، لأنّ إجاباتهم كانت متطابقة.

ج- أنّهم كانوا يحرصون في أجوبتهم على التقيّد بما حفظوه من الكتاب، وسمعوه من الرسولﷺ، فجواب أبي بن كعب في هذا الخبر لم يكن سوى حديث رفعه زيد بن ثابت إلى النبي ﷺ عند جوابه.

د- أنّ العقيدة أساس العمل، لأنّ الحديث بيّن أنّ الإنفاق في سبيل الله الذي هو عمل، لم يكن ليُقبل دون تصحيح الإيمان بالقدر الذي هو ركن من العقيدة.

النوع الثاني: الأسئلة التشكيكية: هي الأسئلة التي يثيرها أصحابها على سبيل الجدل في الدين، ويتّبعون فيها المتشابهات، ويحدثون بها مسائل سكت عنها الرسول ﷺ وصحابته. وقد كان الصحابة ينكرون إثارة هذه الأسئلة، ويعتبرونها بدعة، ويتصدّون لأصحابها.

ومن ذلك ما روي أنّ صبيغ العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى

1- هو عبد الله بن فيروز (السهار نفوري: بذل المجهود في حلّ أبي داود 18/ 226)

2- أبو داود: كتاب السنة، باب القدر، الخبر رقم (4699) – 5/ 75، أحمد: 5/ 182-183.

قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلمّا قرأ عمر كتاب عمرو قال لصبيغ: « تسأل محدثة، فأرسل عمر إلى رطائب من جريد، فضربه بها حتى ترك ظهره وبرة[1] ثم تركه حتى برئ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برئ، فدعا به ليعود له، فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتدّ ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر أن قد حسنت سيرته، فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته »[2].

ورغم شدّة موقف عمر من هذا الرجل وأمثاله، واتفاق الصحابة على إنكار المحدثات، فقد ظهرت في آخر أيامهم مقالة القدرية الأوائل الذين ينكرون القدر مثل معبد الجُهَني[3] وغيلان الدمشقي[4]. وقد تبرّأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن عباس، وغيرهم[5]. ومما روي عنهم في ذلك أنّ يحيى بن يعمر[6] قال: « كان أوّل من تكلم في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجّين أو معتمرين، فقلنا لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق الله لنا عبد الله بن عمر داخلا في المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي، فظننت أنّ صاحبي سَيَكِلُ الكلام إليّ، فقلت: أبا عبد الرحمن إنّه قد ظهر قِبَلَنَا ناس يقرؤون القرآن ويتقفـَّرُون[7] العلم، يزعمون أن لا قَدَرَ والأمر أُنُف[8] فقال: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أنّي بريء منهم وهم براء منّي، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أنّ لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قَبله الله منه حتى يؤمن بالقدر»[9].

1- أي ذات فروج.

2- الدارمي: المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع، الخبر رقم (150) – 1/ 51–52.

3- هو معبد بن خالد الجهني البصري، قيل هو أوّل من تكلّم في القدر وقال الدارقطني "حديثه صالح ومذهبه رديء" وقال: "قدري بصري" ت 80هـ (الدارقطني: كتاب الضعفاء والمتروكين، ص 157- ابن حجر: تهذيب التهذيب 10/ 225).

4- غيلان بن مسلم، أبو مروان، كان يقول بالإرجاء إلى جانب كلامه في القدر، تنسب إليه فرقة الغيلانية، قتله هشام بن عبد الملك. ت: 105هـ (القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 229- ابن حجر: تهذيب التهذيب 10/ 226).

5- عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 19.

6- هو يحيى بن يعمر العدواني، أبو سليمان، البصري، الفقيه، قاضي مرو، كان أحد الفصحاء الفقهاء، أخذ العربية عن أبي الأسود الدؤلي، قيل إنه أول من نقط المصحف (الذهبي: تذكرة الحفاظ 1/ 75/ 76).

7- أي يتتبعون.

8- أي مستأنف لم يتقدم شيء من قدر (السهارنفوري: بذل المجهود في حلّ أبي داود 18/ 219).

9- أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر، الخبر رقم (4695) – 5/ 69-72.

والحاصل أنّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا على وعي تام بالترابط الوثيق بين العقيدة والعمل، وأنّهم كانوا يجتهدون في أحكام النوازل الحادثة، ويستدلون، فيتفقون وقد يختلفون. أما مسائل العقيدة فلم تكن عندهم موضع كلام خلافي، بل كانوا فيها على قول واحد متمسكين بالكتاب والسنة، وكانوا يعدّون الخلاف فيها بدعة، وينكرون الخوض في المسائل الجدلية، ويتشدّدون مع من يفعل ذلك.

وإذا قيل إنّ الصحابة اختلفوا في الإمامة، واشتدّ بينهم الخلاف حتى أدّى إلى الفتنة، واختلافهم فيها ينفي اتفاقهم على أصول الدين لأنّ الإمامة مسألة كلامية تبحث في كتب العقائد.

فالجواب من وجوه:

1- أنّ اعتبارها من العقائد عند بعض الفرق كالشيعة ليس حجّة على أنّ الصحابة كانوا يعتبرونها كذلك.

2- أنّ إلحاقها بمباحث أصول الدين أو علم الكلام من قبل المتكلمين ليس دليلا على أنها كذلك في حقيقتها، والقول بأنّها ألحقت بعلم الكلام[1] يكفي وحده في الدلالة على أنّها ليست منه في الأصل.

3- أنّ الصحابة حين اختلفوا فيها، وظهر في عهدهم الخوارج وبرزت بوادر التشيع، إنّما كان اختلافهم عمليا يعود إلى تباين وجوه النظر في أحكام السياسة العامة لشؤون المسلمين.

4- أنّ الإمامة في حقيقتها ليست من أصول الدين، أي إنّها ليست من المسائل المتعلقة بالاعتقاد، بل هي كما قال الغزالي « من الفقهيات »[2] بمعنى أنّها من المسائل المتعلقة بكيفية العمل، إذ أنّ مرجعها إلى فروض الكفايات باعتبار أنّ نصب الإمام واجب على المسلمين، فهي بعلم الفروع أليق[3].

5- أنّ المتكلمين من أهل السنة إنّما ألحقوا مسائل الإمامة بمباحث أصول الدين لأنّ الرسم عندهم جرى على اختتام المعتقدات بالنظر في الإمامة[4] من باب الرد على الذين اعتبروها من أصول الدين، ولأنّه جرت فيها اختلافات أدّت إلى تعصّبات كادت تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين[5].

والحاصل أنّ الخلافات المتعلقة بالإمامة في عهد الصحابة لا تعتبر خلافات في موضوع العقيدة،

1- عبد الحكيم: شرح الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص 41.

2- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 253.

3- عبد الحكيم: شرح الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص 41.

4- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 253.

5- عبد الحكيم: شرح الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص 41.

وإنّما هي تابعة للخلافات العملية، غير أنّ شأنها كان أخطر لتعلقها بالمصالح العامّة، وبسبب ما أفضت إليه من اقتتال.

ثالثا: عصر التابعين وكبار الفقهاء

1- الاستدلال الفقهي:

يكاد يكون هذا العصر امتدادا لعصر الصحابة في الخصائص العامة التي من أهمّها مواصلة الاجتهاد بناء على قواعد داخلة ضمن تفاصيل النظر الفقهي، دون أن تتميّز في إطار علم مستقل بذاته.

غير أنّ هذا العصر استقلّ بمميّزات تمثلت خصوصا في تطوّر الحركة العلمية واتساع الاجتهادات الفقهية. وبما أنّه ليس من غرضنا تفصيل تاريخ الفقه الإسلامي فالمهمّ تأكيده في خصوص غرض بحثنا هو أنّه قد ظهرت في هذا العصر مدرستان فقهيتان هما مدرسة أهل الحديث بالحجاز، ومدرسة أهل الرأي بالعراق. وغير خاف أنّ تمايزهما كان مبنيا على أسس منهجية، ومع اتفاقهما على اعتماد القرآن والسنّة بوصفهما أصلين واجب تقديمهما على جميع الأصول، فقد كان العراقيون أكثر ميلا إلى اعتماد الرأي وأجرأ الفقهاء على نقد الأخبار. أما الحجازيون فرغم أنّهم كانوا يجتهدون ويقيسون ويراعون المصالح فإنّهم لم يكونوا يسترسلون في ذلك استرسال العراقيين، بل كانوا لا يُعملون الرأي إلا لِماما وفي حالات الضرورة، لأنّ وفرة الأحاديث المتداولة بينهم كانت تغنيهم عن مسلك العراقيين، ولأنّ بيئتهم الثقافية كانت أقلّ تعقيدا من البيئة العراقية[1].

وقد تكثفت عوامل التمايز في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وهي الفترة التي ظهر فيها كبار فقهاء الأمصار حتى انتهى فقه مدرسة الرأي العراقية إلى أبي حنيفة، وفقه مدرسة الحديث الحجازية إلى الإمام مالك. وفي هذا العصر بدأ تدوين الحديث والفقه، وازدادت قواعد الاجتهاد ومناهج الاستنباط وضوحا. كما كثر الخلاف بين الفقهاء، وتشعّبت الأقوال والمسائل، وصار الفقهاء أحوج من ذي قبل إلى إظهار حججهم والدفاع عن اجتهاداتهم. ولا ريب أنّ كثيرا من قواعد الاستدلال التي اهتم بها علم أصول الفقه من بعد، وحصرها في قواعد مضبوطة كانت حاضرة في خطابهم الفقهي، لكنها كانت مرسلة من غير تقنين حاصر، أو تقعيد باحث عن وحدة في القول تُصطنع اصطناعا.

فمن تأمّل فقه أبي حنيفة مثلا يجد فيه بناء منهجيا واضحا يقوم على نسق موحّد في الاجتهاد، وعلى ترتيب متدرّج للأدلة. فقد كان يأخذ بالكتاب أوّلا، ثم بالسنّة، فإذا لم يجد فيهما الحكم تخيّر من

1- لتفصيل الفروق بين مدرستي الحديث والرأي أنظر مثلا: عبد المجيد محمود: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن 3هـ- الفصل الأول« أهل الحديث وأهل الرأي، ص 22 وما بعدا. »

أقوال الصحابة ما شاء دون أن يخرج عنها، لكنّه لم يكن يقلد التابعين، بل كان يجتهد كما اجتهدوا[1] وكان يكثر من استعمال القياس فيستنبط العلل من النصوص حتى إذا قبح عنده القياس عدل إلى أسلوب آخر في الاجتهاد كان يسمّيه "الاستحسان". وكانت له طريقة معروفة في نقد الأخبار، إذ عرف على الخصوص بتشدّده في شروط العمل بخبر الواحد[2] كما كان يمارس الفقه الافتراضي، ولكنّه رغم وضوح منهجه في الاجتهاد وتواتره على نسق مطّرد لم يُؤْثَرْ عنه أنّه ألّـفَ كتابا أو رسالة في قواعد الاجتهاد التي اتخذها مسلكا ومنهاجا.

أمّا الإمام مالك، فقد كان له بدوره منحى أصولي واضح في خطوطه الكبرى، وكانت له ضوابط عامة يحرص على التقيّد بها في اجتهاداته، فهو إلى جانب اعتماده كغيره من الفقهاء على القرآن والسنّة والإجماع، كان يقيس الوقائع الجديدة على الأحكام الثابتة في النصوص، لكنّه كان أقلّ قياسا من أبي حنيفة بحكم استناده المكثّـف إلى المادّة الحديثية المتوفرة لديه، وكان له نظر مخصوص ردّ به بعض أخبار الآحاد[3] كما كان يراعي المصالح في اجتهاده[4] وكان يستحسن، بل روي عنه أنّه قال « الاستحسان تسعة أعشار العلم »[5] وقد أكثر من التصريح في عدة مواطن من الموطإ باستناده إلى عمل أهل المدينة، بل إنّه كتب في ذلك رسالة إلى الليث بن سعد[6] ينصحه فيها باعتماد عمل أهل المدينة حجّة في الأحكام[7]. وقد كان يفكّر تفكيرا فقهيا يقوم على التحرّي في مآلات الأفعال، وهو ما عرف بعد ذلك في علم أصول الفقه بسدّ الذرائع، من ذلك مثلا كراهته الالتزام بصيام ستة أيام من شوال رغم وجود أحاديث ترغّب في ذلك، وحجّته في ذلك إلى جانب عدم صيام أهل العلم بالمدينة لهذه الأيام خوفه من أن يتحوّل صيام أيام مضبوطة في شوال بدعة يلحقها أهل الجهالة برمضان[8]. والخلاصة أنّ من تأمّل اجتهادات مالك، وهي كثيرة، لا يعسر عليه أن يلاحظ استنادها إلى قواعد عامّة، وأسس منهجية مطّردة في مختلف الاستدلالات، غير أنّ الرجل لم يفردها بالتأليف على نحو مستقل، بل كان يلمّح إلى البعض، ويصرّح بالبعض الآخر. فقد كانت أصوله موظّفة توظيفا عمليا

1- الحجوي: الفكر السامي 1/ 354.

2- م. ن: 1/ 355-356.

3- أبو زهرة: مالك، ص 317-318.

4- الشاطبي: الاعتصام، 2/ 132-133.

5- م. ن: 2/ 138.

6- هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث، الفهمي، فقيه مصر وإمامها في زمانه، وهو من الموالي مثل كثير من فقهاء الأمصار (الذهبي: تذكرة الحفاظ 1/ 224-225).

7- عياض: ترتيب المدارك 1/ 64-65.

8- الموطأ: كتاب الصيام، باب جامع الصيام، 1/ 311.

في تفاصيل الأحكام، وفي سياق استدلالاته الفقهية، خاصة عندما تكون المسائل خلافية.

ونستنتج مما تقدّم أنّ عوامل الكتابة العلمية في الأصول بدأت تنضج وتتراكم، وأنّ ثمرة الكلام في المنهج قد حان قطافها، وأنّه صار من الممكن التقدّم بالتفكير الفقهي نحو مرحلة أكثر تعمّقا في النظر إلى قواعد الاستدلال، وهو ما أنجزه الشافعي في رسالته المشهورة[1].

2- العقيدة والخلافات الكلاميّة:

لم يكن الكلام في العقيدة وليد هذا العصر، بل إنّ مقالاته الأولى ظهرت مع القدريّة الأوائل في أواخر عهد الصحابة كما تقدّم بيانه. غير أنّ الخلافات الكلامية أخذت تتضخّم، وتتشعّب تدريجيا لعوامل تعود في جملتها إلى الاختلاف في فهم النصوص، وإلى الخلافات السياسية. فقد ظهر في هذا العصر القول بالجبر بوصفه نقيضا لنفي القدر. كما أفضت مقالة التكفير عند الخوارج إلى الخوض في مدلول الإيمان هل هو التصديق فقط؟ أو هو التصديق والعمل؟ فظهر المرجئة، وبرز واصل بن عطاء[2] بقوله في المنزلة بين المنزلتين، وتبعه في ذلك عمرو بن عبيد[3] فنشأ مذهب الاعتزال. كما تطوّرت الحركة الشيعية في اتجاهين متكاملين هما الاتجاه السياسي، والاتجاه النظري في مسائل العقيدة من ناحية، والاجتهاد الفقهي من ناحية أخرى.

وليس من غرضنا تفصيل المقالات الكلامية، ولا التوقف لبيان أسباب ظهورها وتطوّرها، وإنّما الذي يهمّنا هو التركيز على ما يفيدنا في متابعة جذور العلاقة بين الكلام في العقيدة والكلام في أصول الاستدلال الفقهي.

والذي يهمنا أساسا هو طرح السؤالين التاليين:

1- هل ظهر علم الكلام قبل ظهور علم أصول الفقه الذي نضجت مقدّماته في هذه المرحلة؟

2- ما هي مواقف الفقهاء – الذين نشأ علم أصول الفقه نتيجة لجهودهم – من الجدل الدائر في المقالات الكلامية؟

والغرض من ذلك محاولة التعرّف على جهة العلاقة بين العلمين في مرحلة البدايات، أو المقدّمات،

1- أكّد عبد الهادي أبو سليمان أنّ هذه المرحلة تهيّأت فيها جميع الأسباب والعوامل لإبراز الفكر الأصولي علما مدوّنا (الفكر الأصولي، ص 59).

2- أبو حذيفة واصل بن عطاء البصري، المعروف بالغزّال، رأس المعتزلة، ت: 181هـ (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص234-241- هدية العارفين: 6/ 499).

3- أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، المتكلّم، الزاهد المشهور. معتزلي من أصحاب واصل بن عطاء، ت: 144هـ وقيل 143هـ (وفيات الأعيان: 3/ 460-462- تقريب التهذيب: ص 361).

لنتمكّن فيما بعد من المقارنة بينها وبين جهة العلاقة التي حصلت بينهما في مراحل الاكتمال.

أ- مسألة التأسيس:

يجدر أن نؤكّد ابتداء أنّ الكلام في موضوع ما، لا يمكن اعتباره علما متميزا بالمعنى الاصطلاحي إلا إذا تكاملت مسائله ومقالاته في إطار مباحث متجانسة تظهر في مصنّفات متخصّصة.

وانطلاقا من هذا المقياس يمكن القول – كما تبيّن فيما تقدّم – أنّ علم أصول الفقه مازال لم يتأسّس، وإنّما نضجت مقدّمات ظهوره بفعل تطوّر حركة الاستدلال الفقهي زمن التابعين وكبار الفقهاء قبل الشافعي. بقي أن نعرف هل تأسس علم الكلام في هذه المرحلة؟

من الثابت أنّ الجدل في المقالات الحادثة قد اشتدّ، وصار حديث المجالس في هذه الفترة، وكان لهذه المقالات أصحابها الذين يشتغلون بها، وكانوا يعرفون بأنّهم أهل الكلام، أي الكلام في الدين، وفي المسائل التي يجب السكوت عنها، وكان الورعون من أهل السنّة والفقهاء يصفونهم بأنّهم أصحاب أهواء وبدعة. ورغم ذلك فإنّ مقالات هؤلاء ومناظراتهم لم تكن منظّمة في نسق واحد متماسك، ولا مدوّنة في مدوّنات صناعية في الغرض بحيث يصحّ اعتبارها علما أو فنّا مخصوصا متميّزا بمسائله المنظّمة ضمن قواعد منهجية متكاملة. فقد كانت المقالات موزّعة بين الفرق الناشئة، وكان عدد منها يظهر بوصفه مبادرات فرديّة لمناظرين حذّاق، وكانت هذه الآراء الناشئة موضوع حديث في بعض المجالس العلمية كمجلس الحسن البصري[1] أو في مجالس الخلفاء الذين تصلهم أصداؤها ويحاكمون أحيانا بعض أصحابها، مثل هشام بن عبد الملك الذي قتل غيلان الدمشقي بعد أن ناظره الأوزاعي[2].

وكانت تكتب في هذه المقالات بعض الرسائل الصغيرة على سبيل الردّ أو النصيحة، مثل الرسالة التي روي أنّ الحسن البصري أرسلها إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يردّ فيها على الجبرية[3] ومثل رسالة غيلان الدمشقي إلى عمر بن عبد العزيز، وقيل إنّ له عدّة رسائل إلى إخوانه[4].

لكنّ هذه الرسائل التي كانت وسيلة من وسائل الحوار العلمي في ذلك العصر لا يمكن اعتبارها

1- أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصريّ، كان من سادات التابعين وكبرائهم، اشتهر بسعة علمه وزهده، ت 110هـ (وفيات الأعيان 2/ 69-72- تقريب التهذيب، ص 99).

2- أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 108-110. والأوزاعي هو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد، الدمشقي، الفقيه، والحافظ، المشهور. ت: 157هـ (تذكرة الحفاظ: 1/ 178-183- تقريب التهذيب، ص 289).

3- القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 215.

4- م. ن: ص 230.

تدوينا متكاملا يصدق عليه اسم "العلم" بالمعنى الذي صارت عليه العلوم المتخصصة بعد ذلك. وقد أكّد أحمد أمين بعد أن ذكر اشتداد الجدل الديني زمن الأمويين أنّ الحركة العلمية « لم تصل إلى درجة القواعد المنظمة، والعلوم المتميّزة، والشرح المحكم »[1].

والذي نستنتجه من ذلك أنّ علم الكلام لم يكتمل تأسيسه في هذه المرحلة المبكّرة، وإنّما ظهرت مادّته الأولى، وبرزت مقدّماته الأساسية التي مهّدت للتصنيف المتخصص فيه بوصفه فنّا منظم القواعد متقن الصياغة.

وبناء على ذلك لا يمكن القول بأنّ « علم الكلام » قد نشأ قبل « علم أصول الفقه». فالفقهاء الذين بادر أحدهم إلى التدوين في علم الأصول، لم يعاصروا علما متميّزا ومتكاملا يدعى « علم الكلام » وإنّما عاصروا مقدّماته، وعاينوا الظروف التي مهّدت لظهوره.

والحاصل أنّنا في هذه المرحلة التي سبقت رسالة الشافعي نلاحظ تزامن مقدّمات نشأة علمي الكلام والأصول.

لكنّ هذا التزامن لا يعني بالضرورة أنّ الكلاميات أثـَّرت في الاستدلال الفقهي، وأنّ هذا التأثير سيستمرّ ليظهر في علم أصول الفقه عند نشأته الأولى. وهذا يقتضي منّا معرفة مواقف الفقهاء من الجدل الكلامي الدائر في مسائل العقيدة.

ب- مواقف الفقهاء من الكلام في العقيدة:

أوّل ما نلاحظه هو أنّ ولادة الجدل في العقيدة كانت ولادة مشبوهة في نظر عامة أهل السنة وفقهائهم على الخصوص، أما الاستدلال الفقهي فقد كان مقبولا، وكان رجاله مقدّمين بوصفهم أئمّة يقتدى بهم.

والأقوال المرويّة عن التابعين، وتابعيهم من الفقهاء في ذمّ أهل الكلام، واعتبارهم أهل بدعة وأصحاب أهواء كثيرة. فقد كان فقهاء هذا العصر يكرهون الجدل في الدين، ويدعون إلى التمسّك بالكتاب والسنّة، وإلى إمرار آيات الصفات وأحاديثها على ظواهرها دون تأويل أو تشبيه.

ومن الأقوال المروية في ذلك أنّ أبا قلابة[2] قال لأيوب السختياني[3] « يا أيوب، احفظ عني أربعا:

1- فجر الإسلام، ص 303.

2- عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي، أبو قلابة البصري، ثقة فاضل، أحد الأعلام، ت: 104هـ، وقيل بعدها (تذكرة الحفاظ: 1/ 94- تقريب التهذيب، ص 246-247).

3- أيوب بن أبي تميمة، كيسان، الإمام أبو بكر السختياني، البصري، الحافظ، أحد الأعلام، ت: 131هـ (تذكرة الحفاظ: 1/ 130-132- تقريب التهذيب، ص 57).

لا تقل في القرآن برأيك، وإيّاك والقدر، وإذا ذكر أصحاب محمد ﷺ فأمسك، ولا تمكّن أصحاب الأهواء من سمعك فينبذون فيه ما شاؤوا »[1]. وسئل إبراهيم النخعي[2] عن المقالات التي ظهرت في الكوفة فقال: « أوه، رقّقوا قولا، واخترعوا دينا من قبل أنفسهم ليس في كتاب الله، ولا من سنّة رسول الله ﷺ، فإيّاك وإيّاهم »[3]. وتجنّبا للإطالة في سرد مثل هذه الأقوال نكتفي بما قاله ابن عبد البرّ[4]: « أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أنّ أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدّون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنّما العلماء أهل الأثر والتفقّه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان، والميز، والفهم »[5]

تدل هذه النقول وغيرها على عمق القطيعة بين أهل الكلام والفقهاء، وهذا يعني أنّ الكلاميات مستبعدة من مجال الاستدلال الفقهي، ويصعب أن نجد لها تأثيرا في نشأة علم أصول الفقه.

لكنّ هذا الرفض للكلام في العقيدة لم يكن على إطلاقه، لأنّه روي أنّ بعض العلماء والفقهاء كانوا يبيّنون عقائدهم، ويصرّحون بمواقفهم من المسائل الحادثة في العقيدة، ويردّون على أصحاب المقالات الكلاميّة. والحقّ أنّه لم يكن يسعهم إطالة السكوت عن ذلك، لأنّهم كانوا يُسألون في العقيدة، وعن أهل الكلام كما كانوا يسألون في الأحكام الفقهية.

وقد كان الحسن البصري في مجلسه كثير التصريح بمواقفه من المقالات الحادثة، وكان له اهتمام بالردّ عليها، وقد قال في رسالته التي وجّهها إلى عبد الملك بن مروان مفسّرا سبب اهتمامه بالردّ على أهل الكلام « لم يكن في السلف من ينكر ذلك[6] ولا يجادل فيه، لأنّهم كانوا على أمر واحد متّسق. وإنّما أحدثنا الكلام فيه، حيث أحدث الناس النُّكرة له، فلمّا أحدث النّاس في دينهم ما أحدثوه، أحدث المتمسّكون بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذّرُون به من المهلكات »[7].

وهذا لا يعني أنّ أهل السنّة في هذه المرحلة كان لهم علم كلام، بل يعني أنّهم أحدثوا كلاما في

1- الهروي: ذمّ الكلام، ص 201.

2- إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، الكوفي، أبو عمران، فقيه العراق، ت: 95هـ أو 96هـ (تذكرة الحفاظ: 1/ 73-74- تقريب التهذيب، ص 35).

3- الهروي: ذمّ الكلام، ص 204.

4- أبو عمرو، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ، النمري، القرطبي، المالكي، فقيه، حافظ، ت: 463هـ (وفيات الأعيان: 7/ 66-72- الديباج: 2/ 367-370).

5- جامع بيان العلم وفضله: 2/ 95-96.

6- يقصد إنكار الحق كما ورد في كتاب الله وسنة رسوله.

7- القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 216.

بيان العقيدة الحقة مقابل الكلام الذي أحدثه المخالفون، لكنّه ليس ككلامهم المخالف للحق الذي كان عليه السلف، بل هو مقيّد بالكتاب والسنّة.

ولعل أكثر الفقهاء اشتهارا بمجادلة أصحاب الكلام هو الإمام أبو حنيفة، ومواقفه وأقواله في مسائل التوحيد معروفة[1] وهو صاحب "الفقه الأكبر" لكنّه نفر من الكلام، وصار ينهى أصحابه عن الخوض فيه، واشتغل بالفقه حتى شُهد له بالتقدّم فيه. قال محمد ابن الحسن[2] « كان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام »[3]، وقد تمسّك تلاميذه بنصيحته حتى قال أبو يوسف[4] « العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم »[5].

أما رسالة "الفقه الأكبر" التي دوّنها أبو حنيفة فيصعب القول بأنّها تنهض بمهمة تأسيس علم الكلام السنّي قبل نشأة علم أصول الفقه، فما ستفعله بعد ذلك رسالة الشافعي في الأصول لم تفعله ورقات أبي حنيفة في الكلام، وذلك لأنّ ما كتبه الشافعي كان استدلالا أصوليا مجاله الفقه، أمّا ما كتبه أبو حنيفة فكان عرضا مختصرا لعقيدة التوحيد خاليا من الاستدلال والبرهنة، فهو ليس جدلا كلاميا، ولا حوارا في المسائل الخلافية[6].

وغاية الأمر أنّ جهود أبي حنيفة في الردّ على المخالفين لعقيدة السلف، وفي الفقه الأكبر يمكن اعتبارها من المقدّمات التي أسهمت في التمهيد لنشأة علم الكلام السنّي فيما بعد. أمّا أن يكون فقهه الأكبر علما للكلام بالمعنى الاصطلاحي، فهو أمر مستبعد.

ويمكن القول بأنّ "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة قد كان فاتحة لنمط مخصوص من الكتابة في العقيدة يعرف بكتب "العقائد" أو بعلم "التوحيد والصفات"[7] حيث يقع « الاقتصار على ذكر المسائل مجرّدة عن الأدلة ومجادلة المخالفين »[8] مثل "العقيدة الطحاوية"[1] و"العقائد النسفية"[2] وغيرهما. والمدوّن

1- لتفصيل آرائه في العقيدة أنظر مثلا: النشار: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" ج1، من ص 233 إلى ص 243– أبو اليزيد العجمي: الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية، من ص 77 إلى ص 124.

2- محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب أبي حنيفة. ت: 189هـ. (وفيات الأعيان: 4/ 184-185).

3- الهروي: ذم الكلام، ص 233-234.

4- القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، صاحب أبي حنيفة. ت: 182هـ (وفيات الأعيان: 6/ 378-390).

5- الملاّ علي القاري: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، ص 23.

6- أنظر متن "الفقه الأكبر" في مقدمة شرحه للملاّ علي القاري (تحقيق محمّد الشعار– بيروت– لبنان– ط1– 1997).

7- ساجقلي زاده: ترتيب العلوم، ص 145.

8- م. ن: ص 144.

في هذه الكتب لا يسميه العلماء كلاما إلا مجازا[3] لكنّ الشروح التي وضعت على هذه الكتب بما فيها كتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة هي التي تعتبر كتبا كلامية.

أمّا الإمام مالك فقد كان من أبعد الفقهاء عن الخوض في الكلاميات، وأقواله في ذلك كثيرة، منها « الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم، والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »[4]، وسئل مالك «الرجل يكون عالما بالسنّة، أيجادل عنها؟ قال: لا، ولكن يخبر بالسنّة، فإن قُبلت منه، وإلا سكت »[5]. ورُوي أنّ رجلا يتّهم بالإرجاء قال لمالك: « يا أبا عبد الله إسمع مني شيئا أعلمك به، وأحاجّك وأخبرك برأيي، فقال: احذر أن أشهد عليك، قال: والله ما أريد إلاّ الحق، إسمع، فإن كان صوابا فقل إنّه، أو فتكلم. قال: فإن غلبتني؟ قال: اتّبعني. قال: فإن غلبتك؟ قال: أتّبعك. قال: فإن جاء رجل فكلمناه فغلبنا؟ قال: اتبعناه. فقال له مالك: يا عبد الله، بعث الله محمدا بدين واحد، وأراك تنتقل »[6].

لكنّ هذا لا يعني أنّ مالكا كان ساكتا عن بيان عقيدته السنّية كما فهمها من ظواهر النصوص وأقوال السلف، فقد كانت له في ذلك أقوال مأثورة لا تأويل فيها ولا جدل، حتى أنّ أحد الباحثين تمكّن من جمعها في كتاب[7]. ومن أشهر ما روي عنه في ذلك أنّ رجلا سأله قائلا « على العرش استوى، كيف استوى يا أبا عبد الله؟ فسكت مالك مليّا حتى علاه الرّحضاء، وما رأينا مالكا وجد من شيء وجْده من مقالته، وجعل الناس ينتظرون ما يأمر به، ثمّ سرّي عنه[8] فقال: الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإنّي لأظنّك ضالاّ، أخرجوه عنّي. فناداه الرجل: يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد سألتُ عن هذه المسألة أهل

1- صاحبها هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، المحدث والفقيه الحنفي. ت: 321هـ (وفيات الأعيان: 1/ 71-72).

2- صاحبها هو أبو البركات عبد الله بن أحمد، المعروف بحافظ الدين النسفي، أصولي، وفقيه حنفي. ت 710هـ (الفكر السامي: 2/ 184).

3- ساجقلي زاده: ترتيب العلوم، ص 145.

4- ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، 2/ 95.

5- م. ن: 2/ 94.

6- عياض: ترتيب المدارك، 1/ 170.

7- الباحث هو محمد عبد الرحمن مغراوي، والكتاب عنوانه "عقيدة الإمام مالك" (مكتبة التراث الإسلامي – القاهرة – د.ت).

8- هذا كلام سفيان بن عيينة راوي الخبر.

البصرة والكوفة والعراق، فلم أجد أحدا وُفـِّقَ لما وفقت له»[1]. وقد اشتهر أمر هذا الجواب حتى صار بعد ذلك قاعدة من قواعد أهل السنّة في مسألة الصفات.

وقال مالك في قوله تعالى ﴿ **وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ** ﴾[2] « يعني صلاتكم إلى بيت المقدس، وإنّي لأنكر بهذه الآية قول المرجئة إنّ الصلاة ليست من الإيمان »[3].

وروي عنه أنّه كان يقول الإيمان يزيد وينقص، وبعضه أفضل من بعض، وروي عنه قول آخر يذهب فيه إلى أنّ الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان، قال « ذكر الله زيادته في غير موضع، فدع الكلام في نقصانه وكفّ عنه »[4].

وأقواله في مسائل العقيدة كثيرة، بل روي أنّ له رسالة في القدر، والردّ على القدريّة ومع أنّها لم تصل إلينا فقد ذكر القاضي عياض[5] أنّه رواها بسنده المتّصل عن مالك، وقال: «وهو من خيار الكتب في هذا الباب الدالة على سعة علمه بهذا الشأن رحمه الله، وقد حدّثنا بها غير واحد من شيوخنا بأسانيدهم المتّصلة إلى مالك رحمه الله »[6].

إنّ ما تقدّم ذكره يدلّ على أنّ مالكا رغم رفضه للكلام الحادث في العقيدة لم يكن يسكت عن بيان عقيدته التي هي عقيدة السلف، وقد كانت له ردود على السائلين، وعلى عامة المخالفين يستند فيها إلى ظواهر الكتاب والسنّة، دون خوض طويل، ولا جدل يخرج عن مقصد الاتباع. وهذا يعني كما بيّن ابن عبد البرّ أنّ مالكا وإن كان يفضّل السكوت عن الكلام في الدين، فإنّه يبيح ذلك عند الضرورة وبمقدارها: « وأمّا الجماعة فعلى ما قال مالك رحمه الله، إلاّ أن يضطرّ أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت، إذا طمع بردّ الباطل، وصرف صاحبه عن مذهبه، أو خشي ضلالة عامة، أو نحو هذا »[7].

والحاصل ممّا تقدّم أنّه عند النظر في مواقف الفقهاء الأوائل من الكلاميات التي مهّدت لتأسيس

1- عياض: ترتيب المدارك، 1/ 170-171.

2- البقرة: 143.

3- عياض: ترتيب المدارك، 1/ 173.

4- م. ن: 1/ 174.

5- أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، سبتي الدار والميلاد، أندلسي الأصل. من أعلام المالكية، له "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى" و"الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع" وغير ذلك. ت: 544هـ (الديباج: 2/ 46-51).

6- ترتيب المدارك: 1/ 204.

7- جامع بيان العلم وفضله: 2/ 95.

علم الكلام ينبغي التفريق بين أمرين هما: العقيدة، والكلام فيها.

فالعقيدة هي ما يصدّق به قلب الفقيه، وينطق به لسانه، ويستصحبه عند العمل بالشريعة، وعند كلّ كلام في الفقه.

أمّا الكلام في العقيدة فهو على ضربين:

أحدهما: كلام أصحاب المقالات الحادثة، فهذا مرفوض في نظر الفقهاء منهجا ومضمونا.

ثانيهما: كلام الفقهاء أنفسهم في ذلك. ويمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام متكاملة:

أ- عرض العقيدة عرضا مباشرا دون استدلال وجدل، وإنّما بكلام واضح موجز، كما فعل أبو حنيفة في "الفقه الأكبر".

ب- بيان العقيدة مقترنة بأدلتها من الكتاب والسنّة، مع الاكتفاء بإمرار النصوص كما وردت، دون تأويل أو جدل.

ج- الردّ على أصحاب المقالات، لا على جهة مشاركتهم في الجدل، ولا بأسلوبهم في تشقيق المسائل وتوليد الأسئلة، وإنّما بكلام يصدق عليه وصف الشهرستاني[1] بأنّه « إقناعي »[2]، وهو يعتمد ظواهر النصوص، وينتهج نهج الوضوح والبعد عن التعقيد والتكلف، مع الحرص على بيان ما يترتّب على المقالات الحادثة من مخالفة صريح النصوص ومنهج السلف.

د- إظهار بعض المواقف أثناء تفصيل بعض الأحكام الفقهية. وذلك لأنّه يمكن تخريج بعض الفتاوى على أصول إيمانية، مثل مسائل اليمين بالله تعالى وصفاته، ومثل الكلام على ما يجوز من الدعاء وما لا يجوز، ومن ذلك أيضا مسائل التصوير التي ينبني الحكم فيها على حرمة التشبه بفعل الله تعالى[3]. وقد كان الفقهاء يفتون في عدة مسائل عملية تظهر فيها مواقفهم من أهل الكلام، فمن أحكام الإجارات عند مالك أنّه لا تجوز الإجارات في شيء من كتب الأهواء والبدع والتنجيم، لذلك يذهب المالكية إلى فسخ الإجارة في كتب المعتزلة، ومن مسائل الشهادات عند مالك أنّه لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء، وقد أوّل المالكية ذلك بعدم جواز شهادة أهل الكلام[4].

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ الفقهاء الأوائل – وإن لم يشتغلوا بالكلام – فقد مهّدوا الأسس

1- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري، من مؤلفاته "نهاية الإقدام في علم الكلام" ت: 548هـ (وفيات الأعيان: 4/ 273-275).

2- الملل والنحل: 1/ 27.

3- أنظر تفصيل بعض هذه الأحكام في كتاب "عقيدة الإمام مالك" للشيخ المغراوي.

4- ابن عبد البرّ: جامع بيان العلم وفضله، 2/ 96.

التي سيستند إليها أهل السنّة بعدهم في بناء علم كلام سنّي يتحرّى الحق الذي يرونه في مقابل الكلام الذي ينكرونه ويحكمون ببطلانه. قال ابن تيمية[1] « والسلف لم يذمّوا جنس الكلام، فإنّ كل آدمي يتكلّم، ولا ذمّوا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله، بل ولا ذمّوا كلاما هو حق، بل ذمّوا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنّة، وهو المخالف للعقل أيضا، وهو الباطل »[2].

ويمكن تلخيص أهم نتائج هذا المبحث في النقاط التالية:

1- أنّ علم أصول الفقه لم ينشأ من فراغ، وإنّما انطلقت مقدّماته التأسيسية الأولى من عصر الرسول ﷺ، وعصر الصحابة رضي الله عنهم من بعده. ثم تراكمت عوامل ظهوره في أواخر عهد التابعين وزمن بروز كبار فقهاء الأمصار.

2- أنّ علم الكلام لم يتأسّس بوصفه علما متميّزا، وفنّا مخصوصا ومتكاملا قبل نشأة علم أصول الفقه، بل تزامنت مقدّماته الأولى ومقالاته الأساسية مع المقدّمات التي مهّدت لتأسيس علم أصول الفقه.

3- أنّ مقدّمات نشأة علم الكلام كانت مشبوهة في نظر التابعين وكبار الفقهاء، لأنّها كانت كلاما حادثا، ومخالفا لنهج السلف، ولأنّها ارتبطت بمصالح سياسية متباينة.

4- أنّ مقدّمات نشأة علم أصول الفقه التي تمثلت في تطور حركة الاستدلال الفقهي كانت مقبولة عند أهل السنة بما فيها من اختلافات، لأنّها كانت نابعة من صميم الممارسة الفقهية المشروعة.

5- أنّ فقهاء السنة كان لهم منهج في الكلام على العقيدة يمكن اعتباره تمهيدا لتأسيس علم الكلام السنّي.

6- بناء على ذلك كله، يمكن نفي تأثير كلاميات هذا العصر في الاستدلال الفقهي الذي مهّد لنشأة علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: علم أصول الفقه عند الشافعي

إنّ أهمّ شاهد يمكن تحكيمه في معرفة وجه العلاقة بين علم أصول الفقه والمسائل الكلامية هو الشافعي نفسه، بوصفه صاحب أقدم كتاب مدوّن في علم الأصول. وتظهر أهمية هذا المبحث من جهة أنّه يمكّننا من معرفة الفارق بين علاقة العلمين في البدايات وعلاقتهما عند المتأخّرين.

1- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرّاني، الدمشقي، الحنبلي، تقيّ الدين، أبو العباس. علم مشهور، عرف بشيخ الإسلام، كثير التصنيف في مختلف العلوم الإسلامية. ت: 728هـ (التاج المكلل: ص 420).

2- الفرقان بين الحق والباطل: 1/ 110 (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى).

ولمّا كان المطلوب هو معرفة نوع العلاقة بين المَشْغَلَيْن الأصولي والكلامي عند الشافعي قسّمنا هذا المبحث إلى قسمين: يهتمّ أولهما بعلم أصول الفقه كما دوّنه الشافعي، ويختصّ القسم الثاني ببيان موقف الرجل من الكلام وأهله.

القسم الأوّل: تدوين علم أصول الفقه

أكّد فخر الدين الرّازي أنّ « الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه، ويعترضون، ويستدلون، ولكن، ما كان لهم قانون كلي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها. فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أنّ نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطو طاليس الحكيم إلى علم العقل»[1].

إذا استثنينا بعض تحفظات الشيعة والأحناف، فإنّ نشأة علم أصول الفقه تنتسب تاريخيا إلى الشافعي (ت: 204هـ/ 812م)، لأنّ رسالته في الأصول تعتبر أقدم شاهد وصلنا في الموضوع[2]. لكنّ ذلك لا يعني أنّه استقلّ بتأسيس الأدلة والقواعد، إذ أنّ ما تقدّمه من إرهاصات، وتوجّهات منهجية هو الذي مهّد لتصنيفه، وجعل تأليفه في الأصول أمرا ممكنا. فعمله لم يكن ابتكارا من عدم، بل كان تعبيرا عن مرحلة أكثر تقدّما ومنهجية في النظر الفقهي[3].

ولقد كان الشافعي ذا عقل تنظيمي في عصر بدأ يظهر فيه تنظيم العلوم وتأسيس بداياتها، فهو معاصر للخليل بن أحمد (ت: 175هـ/ 791م) الذي قنّن الشعر، ووضع علم العروض، وبادر إلى وضع أوّل معجم عربي يضبط لغة العرب، ويحصر ألفاظها، وسمّاه كتاب "العين". كما عاصر الشافعي سيبويه[4] تلميذ الخليل، وصاحب "الكتاب" الذي جمع قواعد اللغة وأرسى أصولها في نسق محكم[5]. لذلك لم يكن غريبا بالنسبة إلى صاحب عقل تنظيمي كالشافعي أن يكتب رسالة يسميها "الكتاب" يضع فيها قانون الفقه، بعد أن نضج البحث في الفروع، وبدأت مسالك الاجتهاد تتمايز

1- مناقب الإمام الشافعي: ص 146.

2- أنظر في مناقشة هذا الموضوع: أبو زهرة: أصول الفقه، ص 14-15 – الخنّ: دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 161-163 – عبد الهادي أبو سليمان: الفكر الأصولي، ص 60.

3- كولسن: في تاريخ التشريع الإسلامي، ص 120.

4- أبو بشر عمر بن عثمان بن قَنْبَر، من مشاهير علماء النحو، له كتاب في النحو يعرف بكتاب سيبويه. ت: 180هـ(وفيات الأعيان:3/ 463-465).

5- الجابري: تكوين العقل العربي، ص .124

4- القرافي: الفروق 1/ 3.

على نحو تدريجي. فعمل الشافعي بهذا الاعتبار كان تتويجا لتطور الاجتهادات الفقهية.

ويمكن إرجاع أسباب ما كتبه الشافعي إلى أربعة عوامل، ثلاثة منها تتعلق بخصائص الاجتهاد الفقهي، وواحد يتعلق باللغة العربية، وهي: كثرة الفروع، وتطوّر حركة الاستدلال الفقهي، وكثرة الخلاف بين الفقهاء، وظهور بوادر الجهل بمعرفة أسرار اللسان العربي.

1- كثرة الفروع:

لا شكّ أن الاجتهادات الفقهية قد أخذت تتكاثر منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى أن ازدادت كثرتها في عهد الشافعي، فقد تعددت أقوال فقهاء الأمصار في المسائل الفرعية إضافة إلى أقوال شيوخهم من فقهاء التابعين حتى صار الإلمام بالفروع قصد التفقه يتطلب جهدا تعلميا كبيرا.

والتضخم الكمّي للفروع من شأنه أن يرهق الذاكرة بمتابعة كل التفاصيل، واستيعاب جميع الأقوال[4]، لهذا كان العمل التأصيلي مفيدا للتفكير الفقهي، لأنّه يحوّل الكثرة إلى قلة، ويجمّع الفروع الغزيرة في ضوابط محددة، وتحت قواعد كلية يسيرة التحصيل تمكّن الفقيه من التحكّم في دقائقها، والسيطرة على تفاصيلها بطريقة منهجية حاصرة. وهذا هو ما قام به الشافعي حين تكلم على الفروع كلاما قانونيا جامعا لوجوه العلم بها، يغني عن كثير من التفاصيل.

2- تطوّر حركة الاستدلال:

يدل هذا التطور على أن كثيرا من مناهج الاستنباط كانت معروفة قبل الشافعي، ومتداولة في زمنه. فإلى جانب الاستدلال بالقرآن، والسنة والإجماع، والقياس، كان الكلام على عمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والنسخ متداولا، ومعروفا بين الفقهاء قبل ظهور رسالة الشافعي. وهو ما جعل أصول الاستدلال قابلة للتدوين والنقد كما فعل الشافعي.

غير أنّ الشافعي وإن تكلّم في السائد من أصول الاستدلال فقد تميّز بأمرين:

أحدهما: أنه تكلم عليها كلاما تقعيديا بمنهج كلّي، وخصّص لها كتابا جعلها موضوعا متميزا للبحث، بحيث صار بالإمكان أن يوصف الكلام في هذا الموضوع بأنه علم قائم الذات، ومتميّز بموضوعه، ومسائله، ومنهجه.

ثانيهما: أنه قدّم منهجا مخصوصا في الاستدلال، إذ كانت له اختيارات قَبِل بمقتضاها كثيرا من الأصول الموجودة، ورفض بعضها كالاستحسان.

3- كثرة الخلاف:

لقد كان الاختلاف في الفروع الفقهية حقيقة واقعة بين عامة الفقهاء، وخاصة بين فقهاء

مدرستي الحديث والرأي، بل بين أصحاب الاتجاه الواحد. فقد كثرت الاختلافات وتشعّبت الأقوال حتى صار حلال قوم حراما عند آخرين على نحو أحرج البعض وجعلهم يبحثون عن سبل لتوحيد الفقه، وهو ما اقترحه عبد الله بن المقفع[1] في "رسالة الصحابة" على الخليفة المنصور راجيا منه أن يكتب للمسلمين كافة "كتابا جامعا" يستصفيه من بين الأقضية والاجتهادات المختلفة عسى "أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطإ حكما واحدا صوابا"[2] وهو ما أراده المنصور من الإمام مالك حين قال له: "إجعل العلم يا أبا عبد الله علما واحدا"[3] ورغب في إلزام جميع الأمصار الإسلامية بما يكتبه مالك، لكنّ مالكا رفض الطلب مقرّا بحق الفقهاء في الاختلاف[4]. ولعلّ الشافعي أراد أن يحقق بالتأصيل المنهجي ما لم يتمكن الخليفة من تحقيقه بالإلزام السياسي، فالتأصيل النظري من شأنه أن يقيم "النظام" مقام " الاختلاط" حسب تعبير ابن المقفع. ومن شأنه أيضا أن يمهّد للوحدة، ويقلص دواعي الاختلاف. ولقد جزم المستشرق كولسون بأنّ توحيد الفقه كان المقصد الأسمى من رسالة الشافعي حين قال "لقد كان هدفه الأسمى وحدة الفقه، وكان منهجه هو إبعاد دواعي الاختلاف بإقامة نظرية متماسكة تحدد المصادر التي يجب استمداد الفقه منها"[5].

ولكن، هل كان بإمكان أي منهج أصولي أن يحقق وحدة الفقه، ويزيل عوامل الاختلاف مهما دقّت ضوابطه؟ وهل حقّق الشافعي ذلك على فرض أنه أراده؟

لا شكّ أنّ التفكير الفقهي موحّد في خصائصه العامة وأسسه المركزية، فإنّ الفقهاء ما استحقوا صفة التفقه المشتركة بينهم إلا بوحدة الموضوع الذي يشتغلون به، وبوحدة الأصول الكبرى التي يستندون إليها، ومع ذلك فقد كان الاختلاف في الفروع من أهمّ خصائص الاجتهاد الفقهي، وهو أمر معترف به، ويجعل الناس في سعة من أمرهم، بل إنّ الفقيه لم يكن يستحق صفة الإمامة إلاّ باجتهادات يخالف بها غيره. ويصعب على رجل واحد كالشافعي أو غيره أن يغيّر التاريخ الفقهي الذي نشأ في سياق اختلافي، وتطور بفعل الاختلاف، فيجعله فقها واحدا، بل إنّ هذا المقصد إلى جانب عسره يناقض فعل التفقه الذي لا يكون إلا بالاجتهاد وتدارس وجوه الأحكام المختلفة. وقد أدرك الإمام مالك عسر هذا المطلب وعدم واقعيته معترفا بحق الناس في الاختلاف حين قال

1– اسمه بالفارسية روزبه، كنّي بعد إسلامه بأبي محمد، كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مضطلعا باللغتين فصيحا بهما، من أشهر كتبه "الأدب الصغير" و"كليلة ودمنة" قتل سنة 143هـ (ابن النديم: الفهرست، ص132)

2– رسالة الصخابة: ضمن جمهرة رسائل العرب: 3/ 40

3– عياض: المدارك، 1/ 192

4– م.ن: 1/ 192–193

5– في تاريخ التشريع الإسلامي: ص120

للمنصور لمّا أراد توحيد الفقه في الأمصار "يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كل قوم بها سبق إليهم، وعملوا به، ودالوا له من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردّهم عما اعتقدوا شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم"[1].

وعند التأمل في رسالة الشافعي يتبين أن أصول الفقه المدونة فيها لم تكن أصولا لكل الفقه المتداول، ولا لكل الفقهاء الذين سبقوه أو عاصروه، وذلك لأنها تضمنت نوعين من الأصول، أحدهما يوافق فيه غيره من الفقهاء وثانيهما يخالفهم فيه، بل إنّ الأصول المتفق عليها كان يتناولها أحيانا على نحو مختلف مثل جزمه بأنّ القرآن لا ينسخ السنّة[2] والحاصل أنّ الشافعي إنّما كتب الرسالة على مذهبه في الفقه[3] فهي تعبير عن أصول فقهه ومسالك اجتهاده. ويظهر ذلك على الخصوص من خلال حصره الاجتهاد في القياس[4] وإنكاره ما عداه من أصول الاستدلال أو "وجوه العلم" كالاستحسان. فكان منهجه الأصولي قولا في الفقه على نحو مختلف، وكان اجتهاده عاملا إضافيا من عوامل الاختلاف لا التوحّد، بدليل أنّ المذاهب الفقهية ظلت قائمة بعده، وأنّ فقهاء المذاهب من بعده وظّفوا قواعد علم أصول الفقه في الجدل والخلاف.

لذلك لا ترانا نجزم بأنّ الشافعي قصد توحيد الفقه بإزالة ظاهرة الاختلاف في الفروع رغم أنّ صرامة ضوابطه الأصولية توحي بذلك. والأظهر أنه أراد توحيد "منهج التفقه" أو "جهة العلم"[5] حسب تعبيره، كما أراد تنظيم مسالك الاستدلال.

لكنّ توحيد المنهج في خطوطه العامة لا يستتبع بالضرورة توحيد النتائج الفقهية، لأنّ الاتفاق في الأصول لا يلغي إمكان الاختلاف في كيفية استثمارها. وهو ما كان حاصلا زمن الشافعي وبعده في خصوص أغلب الأدلة والقواعد. فلم يكن الجميع يستثمرون خطاب النص القرآني بنفس الطريقة، ولم يكونوا متفقين على مسلك واحد في استمداد الأحكام من السنّة خاصة عند تعارض الأخبار، وقل مثل ذلك في بقية الأدلة.

لقد استكشف الشافعي وحدة النسق من خلال الفروع المتفرقة. فمطلب الوحدة كان حاضرا في خطابه، لكنه مطلب تأصيلي لا ينهض إلى توحيد القول في الفروع بقدر ما ينهض إلى توحيد النظام

1- عياض: المدارك، 1/ 193

2- الرسالة: ص108

3- حاجي خليفة: كشف الظنون، 1/ 873

4- الرسالة: ص477

5- م.ن: ص 508

المنهجي الذي تتأسس عليه أصول الاستدلال. وهو لم يكتب ما كتب إلا لأنه لاحظ وجوها من الخلل في مسالك الاستدلال، لذلك كانت رسالته تكتسي صبغة توجيهية تخطّ المسلك الأقوم عنده في كيفية استفادة الأحكام من أدلتها، وتستبعد المسلك الأعوج في نظره كالاستحسان الذي وصفه بأنه "تلذُّذ"[1].

4- الباعث اللغوي:

لاحظ الشافعي جهل طوائف من المتكلمين في الأحكام بأسرار اللسان العربي، فأراد أن يلفت النظر إلى أهمية حذق لغة العرب في حق كل من تكلف معرفة الأحكام، لأنّ الفقه لا يخرج في كل وجوهه عن فهم البيان نصّا أو استدلالا[2]. فالقرآن الكريم نزل بلسان العرب، والرسول ﷺ عربي اللسان والدار[3] لذلك كان المدخل الأقوم لفهم الأحكام من ألفاظ الشارع هو التمكن من هذا اللسان الذي يستحيل التفقه بدونه. يقول الشافعي "ومن تكلف ما جهل (أي من وجوه اللغة) وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب – إن وافقه من حيث لا يعرفه – غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطإ والصواب فيه"[4]. ولهذا بدأ الشافعي رسالته ببيان مختلف وجوه البيان. وهو بيان جار على وجوه البيان عند العرب. كما أطال القول في إثبات أنّ القرآن عربي كله ولا أثر فيه للعجمة، ثم برر ذلك بقوله "وإنما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها، فكان تنبيه العامة على أنّ القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين"[5]. فالرجل تكلم بلغة النصح والتوجيه في مسألة قد نظنها بديهية عند جميع معاصريه، لكنها لم تكن كذلك، لأنه كان يناقش أشخاصا يعرفهم، ويعرف أنهم يقولون "إن في القرآن عربيا وأعجميا"[6] بل كان يعلم وجود أتباع لهم يقلدونهم ويردّدون قولهم: "ووجد قائل هذا القول من قَبِلَ ذلك منه تقليدا له"[7]. كما أنه كان يعاصر أشخاصا يرى أنهم يتكلفون القول في الأحكام مع جهلهم بسعة

1- م.ن: ص507

2- م.ن: ص 19

3- م.ن: ص 50

4- م.ن: ص 53

5- م.ن: ص 50

6- م.ن: ص 41

7- م.ن: ص 42

لسان العرب[1]، فكان هذا القصور اللغوي الذي بدأ ينتشر بانتشار العجمة أحد أهم الدوافع التي جعلته ينهض لمهمة تنظيم النظر الفقهي ضمن أصول منضبطة تقطع الطريق أمام كل متطفل على اللغة والفقه، وتبين مسالك الفهم عن الله تعالى نصّا واستنباطا، حتى لا يتكلم في الأحكام إلا من توفرت فيه الشروط التي حددها.

وتركيز الشافعي على المسألة اللغوية في الرسالة يدل على أن جوهر عمله يتمثل في الدفاع عن "النص" قرآنا وسنة، خاصة وأن فقه الرأي قد عظم أمره في العراق رغم أن الصحابة والسلف عامة كانوا يتهمون الرأي، ويحذرون منه[2]. ولهذا لا نوافق الذين وصفوا منهج الشافعي بأنه "وسطيّ"[3] لأن الرجل كان في مجمل كتاباته يخدم خطّا واحدا هو خطّ النصّ، ولم يكن يقبل من الرأي أشياء ويدع أخرى بحثا عن التوفيق بين أهل الحديث وأهل الرأي، بل كان يعمل على إخراج الرأي نهائيا من دائرة الاجتهاد، لأن الاجتهاد في نظره ليس إلا إعمالا للقياس على النص.

والذي يهمنا استنتاجه مما تقدم أن تدوين الشافعي لعلم أصول الفقه لم يكن وراءه أي دافع كلامي، بل هو نابع من اهتماماته الفقهية. فقد تبيّن لنا أن العوامل الثلاثة الأولى كانت عوامل فقهية خالصة، وأن العامل الرابع كان لغويا، لكنه مع ذلك كان مرتبطا بالفقه من حيث أن فهم لسان العرب يعد شرطا ضروريا في استنباط الأحكام من القرآن والسنة.

وليس من غرضنا تفصيل مضامين الرسالة، فهي معروفة وقد أشرنا إلى بعض ما فيها، والمهم تأكيده هو تركيز الشافعي على النص والآثار، وإنكاره للرأي، ولكل ما فيه شبهة رأي. وكان أكثر كلامه فيها متعلقا بالقرآن والسنة مع ذكر كثير من الفروع الفقهية المبنية على الأخبار. وقد كان حاسما في تحديد أصول الفقه، أو جهة العلم الذي لا يجوز أن يفتى إلا به، فهو يقول "ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس[4] وهذه المصادر هي التي بنى عليها الهيكل العام للرسالة، وقد كان حظّ القياس من الكلام في الرسالة أقل من حظّ الكلام على القرآن والسنّة، وهو عنده "منزلة ضرورة"[5]

1- م.ن: ص 53

2- انظر كثيرا من هذه المرويات في إعلام الموقعين لابن القيم 1/ 53....79.

3- أكد هذه الفكرة ودعّمها نصر حامد أبو زيد في كتابه "الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" وهو يتخذها منطلقا لنقد الفكر الوسطى الذي يدعي أن الشافعي هو الذي أسسه ونحن لا نخالفه في هذه الفكرة فقط، بل نرى أن المدخل الإيديولوجي والسياسي الذي سلكه في مجمل الكتاب ليس قادرا على تقويم مشروع الشافعي، لأنه لا يكاد يخلو من إسقاطات تحيد بالدراسة عن المسار العلمي الخالص.

4- الرسالة: ص 508.

5- م.ن: ص 599.

والضرورة تقدّر بقدرها، لذلك وضع له شروطا وضوابط تربطه بالنص حتى لا يصير مجرّد رأي أو استحسان، فهو يقول "ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، فرضه، وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعَامِّهِ، وخَاصِّهِ، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنّة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت"[1]. وواضح من خلال هذه الشروط المكثفة أن الشافعي حريص على ضبط القياس حتى لا يكون مجرّد رأي متسرع يخالف به صاحبه القرآن والسنّة والإجماع وأقوال السلف، فأين هي الوسطية في ذلك كله؟ وأين هو أثر علم الكلام كذلك؟

ثم إنّ الشافعي لم يبطل الرأي والاستحسان في الرسالة فقط، بل صنّف عدة كتب أخرى تضاف إلى جهوده الأصولية، مثل: "جماع العلم" و"إبطال الاستحسان" و"اختلاف مالك والشافعي" و"الردّ على محمد بن الحسن" و"اختلاف الحديث"[2] وهي في مجملها تناقش أصحاب الرأي، وتركز على حجية الأخبار ووجوب العمل بها. ففي كتاب "جماع العلم" اهتم بمناقشة طائفتين من المخالفين، إحداهما تردّ الأخبار كلها، والأخرى تردّ ما سمّاه "خبر الخاصة"[3]. وفي كتاب "اختلاف مالك والشافعي" أورد في القسم الأول منه أخبارا رواها عن مالك وعمل بها كل منهما، إلا أنّ عددا من فقهاء الأمصار، وخاصة العراقيين، خالفوها. ثم ذكر في القسم الثاني أخبارا رواها عن مالك، لكنّ مالكا ردّها بعمل أهل المدينة أو بالمصالح. وفي كتاب "الرد على محمد بن الحسن" بيّن مخالفة ابن الحسن صاحب أبي حنيفة لعدّة أخبار رواها عنه الشافعي نفسه، لكنه –أي ابن الحسن – رغم ذلك لم يعمل بها، وتركها لأدلة أخرى كالاستحسان. وفي كتاب "إبطال الاستحسان" ناقش العراقيين في هذا الأصل مناقشة صارمة مذكّرا بالأصول الأساسية التي تفرّغ لتحليلها في الرسالة، وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع والقياس. أما كتاب "اختلاف الحديث" فهو يردّ على الذين يقدحون في تعارض الأحاديث، ويبين بالأمثلة وجوه اختلافها، ويتكلم على النسخ، والجمع، قاعدته في ذلك "كلما احتمل حديثان أن يستعملا معا، استعملا معا، ولم يعطل واحد منهما الآخر"[4].

1- م.ن: ص 509-510.

2- كل هذه الكتب مطبوعة مع كتاب الأم، الأربعة الأولى في المجلد 4-ج7، أما اختلاف الحديث فهو موجود في المجلد الخامس مع مختصر المزني.

3- جماع العلم: ص278 (ضمن كتاب الأم، ج7)

4- اختلاف الحديث: ص478 (مع مختصر المزني، آخر كتاب الأم)

ويظهر من خلال مواضيع هذه الكتب أنّ الرسالة الأصولية لم تكن معزولة عن جملة إنتاجه العلمي، بل يمكن اعتبارها خلاصة مركزة لكل مناقشاته، واستدلالاته الفقهية: لذلك كان يسميها "الكتاب"[1] وفي ذلك دلالة على أنه أهم ما كتب، فهو أصل جميع كتاباته، لأنّ كل ما فيها من فروع، وتفاصيل، واستدلالات يعود إلى ما فيه من أصول كلية.

والحاصل أنّ مناظرات الشافعي وخلافاته الفقهية والأصولية في الرسالة وغيرها كانت مركزة على المجال الذي عرف به وتخصص فيه، وهو مجال الفقه، والاستدلال بالقرآن والسنة. فهو لم يكن يناظر متكلمين، بل فقهاء مثله، ولم تكن رسالته الأصولية مكتوبة بدافع كلامي. وإذا كان الرجل قد رفض الرأي في مجال الفقه، فلا شكّ أنّ رفضه له في مجال العقيدة سيكون أشدّ. وهذا يفضي بنا إلى القسم الثاني من هذا المبحث.

القسم الثاني: الشافعي والمسائل الكلامية

لقد عاصر الشافعي المشتغلين بالجدل الكلامي كغيره من الفقهاء الذين تقدموه، بل إنّ حدة الجدل قد اشتدت أكثر من ذي قبل، وازداد تمايز الفرق وبدأت مقالاتها تتضح أكثر، وتتدعم بالأدلة والمناظرة. لكنّ المعاصرة وإن كانت شرطا في حصول العلم بالموجود والمتداول، فهي ليست دليلا كافيا على التأثر به، أو المشاركة فيه.

وما بينّاه سابقا في خصوص من تقدمه من الفقهاء وشيوخه كمالك مثلا، يصدق عليه بصفة عامة. فالشافعي بحكم إسلامه، وعلمه، وورعه معتنق للعقيدة الإسلامية اعتناقا راسخا، وهو بحكم تكوينه الفقهي، وعلمه بالقرآن والسنة، ودفاعه الكبير عن الحديث لا بد أن يكون متمسكا بما كان عليه سلف الأمة في العقيدة والعمل، وأن ينكر ما أحدثه الناس من كلام مخالف لنهج السلف.

ولم يكن لعالم ثاقب الرأي، عارف بوجوه الاستدلال كالشافعي أن يسعه السكوت عما تعاظم أمره في عصره من جدل كلامي، فلا بد أن تكون له مواقف وأقوال في ذلك. ومهما كثرت هذه المواقف، فهي لا تصل إلى درجةٍ تجيز وصفه بأنه كان متكلما.

وأقواله في النهي عن الكلام، واستعظام الخوض فيه كثيرة، منها قوله:"كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجدّ، وما سواه فهو هذيان"[2]، وقوله "لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قطّ، ولأنْ يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عز وجل عنه، سوى الشرك، خير من أن يبتليه الله عز وجل

1- الرسالة: ص 32، وكذلك ص 146 و213

2- السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص 62.

بالكلام"[1]. وروي أنه قال: "لو أنّ رجلا أوصى بكتبه من العلم لأحد، وكان فيها كتب الكلام، لم تدخل تلك الكتب في الوصية، لأنها ليست من كتب العلم، ولو أوصى لأهل العلم، لم يدخل أهل الكلام في تلك الوصية"[2]. وقال "لا يقال للأصل لم؟ ولا كيف؟ إنما هو التسليم له"[3]. وروي عنه أيضا أنه قال: "رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا، ورأيت أهل الحديث يخطّئ بعضهم بعضا، والتخطئة أهون من التكفير"[4].

نستنتج من هذه النقول التي اكتفينا بها أن الشافعي يعتبر "الكلام" هذيانا، وجرما عظيما تهون دونه الكبائر سوى الشرك، وأنه لا يعتبر أهل الكلام علماء، ولا كتبهم كتبا علمية، وأنه يستعظم خلاف المتكلمين الذي يترتب عليه تبادل تهمة التكفير، والمهم عنده هو التسليم بأصول العقيدة.

غير أن رفضه للكلام لا يعني جهله به، بل كان ينكره عن علم. وما نظنّ أنّ رجلا مطّلعا على معارف عصره متمكّنا من أساليب الاستدلال كالشافعي غير عالم بأقوال من يخالفهم من المتكلمين وغيرهم. فقد رويت عنه كثير من الأقوال التي تدل على أنه كان عالما بمقالات أهل الكلام، ومتمكنا من التمييز بين خصوصيات الفرق. ومن ذلك ما روي عنه أنه نهى عن الصلاة خلف الرافضي، والقدري والمرجئي، ثم قال: "من قال إنّ الإيمان قول فهو مرجئي، ومن قال إنّ أبا بكر وعمر ليسا بإمامين فهو رافضي، ومن جعل المشيئة إلى نفسه فهو قدري"[5]. وروي أنه سمع بعض أصحابه يتناظرون في الكلام، فرجع عنهم، ولم يخرج إليهم سبعة أيام، ثم خرج وقال: "ما منعني أن أخرج إليكم إلا أني سمعتكم تتناظرون في الكلام. أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت مبلغا عظيما، إلا أن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال أخطأتم، ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال كفرتم"[6].

ورغم كثرة تصنيفه للكتب، وقدراته الاستدلالية التي ظهرت في الرسالة وغيرها، فقد أعرض عن الكتابة في الكلام. وقد روي عنه أنه قال "لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيرا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إلي منه شيء"[7].

1- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص 95.

2- م.ن: ص 96.

3- الهروي: ذم الكلام، ص 247.

4- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص 96.

5- الهروي: ذمّ الكلام، ص 256.

6- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص 100.

7- الهروي: ذمّ الكلام، ص 256.

أمّا ما صرّح به الشافعي من أقوال في بعض مسائل العقيدة فهو لا يخرج عن منهج السلف وما جرى عليه من تقدمه من الفقهاء، لأنه لم يخرّجه على طريقة المتكلمين. ولقد أجهد الرازي نفسه حين تكلف تخريج بعض أقوال الشافعي على طريقة أهل الكلام، فأطال القول سالكا مسلكا ما نظنّ أنّ الشافعي يرتضيه بناء على ما عرفنا من إنكاره طرائق المتكلمين[1]. وقد كانت أقواله في العقيدة مختصرة، فيها شيء من الاستدلال البيّن بالنصوص، وفيها دقة ظاهرة. لكنّه لم يكن يسترسل في ذلك استرسال المتكلمين، ولا استرساله في المسائل الفقهية والأصولية. فمن ذاك قوله: "الشرك يشركه الشرك، والإسلام لا يشركه الشرك"[2] وهذا يدل على أن شوائب الكفر والبدع تخرج صاحبها من الإسلام، ومنها قوله "الحلف في الصفة كالحلف في العين"[3] وهو قول فقهي مرتبط بالعقيدة قاله بوصفه فقيها لا بوصفه متكلما، ومعناه واضح لأنّ المكلف أو المستفتي يفهم منه أنّ القَسَم بصفات الله تعالى كالقسم بذاته العلية. وقد نقل عنه الرازي أيضا أنه يذهب إلى أنّ الحلف بصفات الله تعالى يوجب الكفارة، واستنتج من ذلك أنّ صفات الله تعالى ليست أغيارا لذاته، كما أنها ليست عين ذاته[4]. ومن ذلك أيضا قوله لبعض أصحابه "لا تحتج على أهل الإرجاء بآية إلا قوله تعالى ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[5] "[6] ويتضح من هذا القول حسن اختياره للأدلة التي تبطل مقالة المخالفين، فهو يعلم كما نقلنا عنه سابقا أن المرجئة يذهبون إلى أن الإيمان قول فقط، لذلك كان يفضل الاحتجاج بهذه الآية، لأنها تنص على الأمر بالعبادة وهي عمل بدني، كما تنص على الإخلاص وهو عمل قلبي. وقال في القرآن "كلام الله غير مخلوق"[7]. وله عدّة أقوال أخرى ليس من غرضنا استقصاؤها. والمهم أنها في مجموعها لا تكوّن كتابا متكاملا، ولا تدل على أن الشافعي كان يتكلم كالمتكلمين، بل هي في أغلبها مرويات منقولة عنه بوصفها فتاوى فقهية، أو مواقف يضطر أحيانا إلى بيانها كما كان يفعل أسلافه من الفقهاء.

أما مناظراته مع بعض أهل الكلام، فقد كانت نادرة، لأنه كان يكره المناظرة في العقيدة. وقد اضطربت النقول عنه في ذلك، فروي أنه قال: "ما ناظرت أحدا علمت أنه مقيم على بدعة"[8] وهذا

1- انظر فصل "ما نقل عن الشافعي من دلائل التوحيد والنبوة" ص 102...128.

2- الإستفراييني: التبصير في الدين، ص 106.

3- م.ن: ص 106-107.

4- مناقب الإمام الشافعي: ص108-109.

5- البينة: الآية 5.

6- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص122.

7- م.ن: ص 110.

8- الهروي: ذم الكلام، ص 252.

يعني أنه كان صاحب مناظرات، لكنه لم يكن يناظر إلا المخالفين في المسائل الفقهية ونحوها مما لا علاقة له بأصحاب البدع، أما المتكلمون الذين يراهم مبتدعين، فلم يكن يناظر منهم أحدا. وروي أنه قال: " ما ناظرت أحدا في الكلام إلا مرة، وأنا أستغفر الله من ذلك"[1]. وهذا واضح في أنه ناظر مرة واحدة ثم ندم، وهو قول مخالف للأول، لكن المرة في مقابل الإمساك المستمر تعتبر كالعدم، خصوصا وأنه اعتبرها ذنبا يود أن يغفره له الله تعالى. وروي عنه خلاف ذلك حين قال "ما ناظرت أحدا إلا على سبيل النصيحة"[2]. وهذا يدل على أنه كان يناظر أحيانا، لكنه كان يتحرى في ذلك صدق النية، وبذل النصيحة، لا إظهار القدرة على الجدل في الكلام، أو أي أمر مخالف لمقاصد الشرع. وروي أنه ناظر بشر المريسي[3]، لكنّ بِشرا لم يكن متكلما خالصا، بل كان فقيها حنفيا مال إلى بعض مسائل الكلام، كالقول بخلق القرآن[4] والإرجاء[5]. وما نظن الشافعي ناظره إلا على سبيل النصيحة لما كان يعلم عنه من التفقه في الأحكام. وقد روي أنه قال له: "أخبرني بما تدعو إليه، كتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف فيه البحث والسؤال؟ فقال بشر: لا، إلا أنه لا يسعنا خلافه. فقال الشافعي: أقررت بنفسك على الخطإ، فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار، يواليك الناس عليه وتترك هذا. قال: لنا تهمة فيه. فلما خرج بشر، قال الشافعي: لا يفلح"[6]. وليس في هذه الرواية إغراق في المناظرة، لأن كلام الشافعي لم يتعلق بتفاصيل ما يدعو إليه بشر، وإنما كان تذكيرا بضرورة اتباع منهج السلف، ونصيحة بالعودة إلى الاشتغال بالفقه والأخبار.

والحاصل أنّ ما نقل في خصوص مناظرات الشافعي لا يدل على أنه اشتغل بالكلام، لأنه لم يكن يناظر فيه، وإن ناظر فنادرا وربما عند الاضطرار، وهو في ذلك يتحرى النصيحة، ويقف عند حدود طريقة السلف.

أمّا ما نسب إلى الشافعي من كتب في الكلام فكتابان مفقودان أحدهما "في تصحيح النبوة والرد على البراهمة" والثاني " في الرد على أهل الأهواء"[7]. ويمكن الشك في هذه النسبة بناء على ما تقدم

1- م.ن: 253.

2- م.ن: 252-253.

3- بشر بن غياث المريسي، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف خاصة،ثم اشتغل بالكلام، وقد أخد عنه حسين النجار الذي تنسب إليه الفرقة النجارية. ت218 هـ وقيل 219 هـ (طبقات الفقهاء، ص 138 – وفيات الأعيان: 1/ 277).

4- الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 61.

5- ابن خلكان: وفيات الأعيان 1/ 277.

6- الهروي: ذم الكلام، ص 250.

7- عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص363.

نقله عن الشافعي أنه لم يكتب شيئا في الكلام كراهة أن ينسب إليه منه شيء. وقد روي أيضا أن أحد أصحابه قال له: "ضع في الكلام شيئا، فقال: من ارتدى بالكلام لم يفلح"[1] وعلى فرض أنه كتب هذين الكتابين – وهو أمر ممكن – فالأغلب أنهما رسالتان مختصرتان تشبهان الرسائل النادرة التي نسبت إلى بعض الفقهاء من قبله، لا يخرج فيهما عن منهج السلف، ولا يتابع أهل الكلام في طريقتهم، وإنما يبين مخالفتهم للسنن الماضية، ويذكر النصوص كما وردت دون تأويل، ولا استرسال في تشقيق الكلام.

أمّا كتاب "الفقه الأكبر" المنسوب إلى الشافعي، فإن الشك في انتسابه إليه أقوى من الشك في انتساب الكتابين السابقين. فعبد القاهر البغدادي[2] عندما ذكر المصنفات الكلامية للشافعي، اقتصر على ذكر هذين الكتابين، ولو كان يعلم له كتابا في الفقه الأكبر لما سكت عنه[3]. والأهم من ذلك أن الشافعي لو كان صنف هذا الكتاب فِعْلاً لَمَا احتاج الرازي في كتابه "مناقب الإمام الشافعي" إلى أن يجهد نفسه في استنتاج عقيدة إمامه من أقواله المتفرقة في الموضوع، ولأدخل الكتاب في مفاخره التي تفرد بها.

والكتاب مطبوع طبعة قديمة غير محققة مع الفقه الأكبر لأبي حنيفة[4]. وله طبعة جديدة شعبية مهداة مجانا من مجلة الأزهر[5] ليس فيها تحقيق علمي، ولا بيان للنسخ المعتمدة، ولا بحث في صحة النسبة، واكتفى معدها بوضع عناوين للأبواب والفصول، وبإثبات أرقام الآيات مع بعض التعليقات توضيحا لبعض الألفاظ، أو تخريجا للأحاديث القليلة الواردة في صلب الكتاب، رغم أن كل كتابات الشافعي معروفة بكثافة الأحاديث التي يرويها بسنده المتصل.

ثم إنّ من طالع الكتاب – ولو مطالعة عابرة – يستطيع أن يجزم بأنه ليس من تأليف الشافعي، لأن الصناعة الكلامية فيه ظاهرة، فهو من إنتاج عصر متأخر تكاملت فيه ملامح التصنيف في فن الكلام، حيث البداية بالتعريفات الدقيقة على جهة الاصطلاح، ثم الكلام على أول الواجبات، وهكذا إلى آخر مواضيع علم الكلام التي تختم بمبحث الإمامة. ومع أنّ مصنف الكتاب كان يتجنب التعقيدات الكلامية ما استطاع، ويتحرى الوضوح الذي يقرب من طريقة الفقهاء، ويجتهد في إثبات ما عرف من

1- الهروي: ذم الكلام، ص 254.

2- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، أبو منصور. فقيه شافعي، ومتكلم أشعري، وأصولي، وأديب له أشعار، تفقه على أبي إسحاق الإسفراييني من كتبه "أصول الدين" و"الفرق بين الفرق". ت: 429هـ (وفيات الأعيان: 3/ 392 – هدية العارفين: 5/ 606).

3- قال: "وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء" (الفرق بين الفرق: ص363).

4- المطبعة الشرقية / 1924م.

5- هذه الطبعة أعدها محمد محمود فرغلي – هدية مجانية من مجلة الأزهر – عدد جمادى الأولى 1406هـ / 1985م.

مواقف الشافعي فقد وجدت في الكتاب كثير من المصطلحات التي لم تكن متداولة في عصر الشافعي. فالكلام على الكسب[1] وعلى القدرة الحادثة[2] إنما عرف في زمن الأشعري (ت: 324هـ)، والكلام على الجواهر والأعراض[3] هو من دقيق الكلام الذي اشتغل به المتكلمون بعد الشافعي.

ويبدو أنّ بعض الشافعية لم يكفهم أن يتميز إمامهم بأنه كان أوّل من صنّف في أصول الفقه فنسبوا إليه كتابا في الفقه الأكبر حتى يكون مساويا لأبي حنيفة في ذلك أو متفوقا عليه. لذلك، فلا حجّة في اعتبار الشافعي متكلما بناء على هذا الكتاب الذي يختلف أسلوبه في الكتابة عن أسلوب الشافعي في كتاباته المعروفة والمتداولة.

ثم إنّ معيار الحكم بإثبات دخول الكلام في أصول الشافعي أو نفيه هو الرسالة نفسها، فهي الشاهد الأمثل على ذلك. وعلى فرض أن الشافعي كان متكلما خارج الرسالة، فإنّ ذلك لا ينهض دليلا على أن الكلام كان مؤثرا في مسائلها إلا إذا ثبت أنه موجود فيها فعلا.

وقراءة الرسالة التي ذكرنا باختصار بعض قضاياها المركزية تثبت بغير شك خلوها من الكلاميات، فهي بحث خالص في أدلة الفقه، كما أنّها ليست ككتب الأصوليين الذين أدخلوا بعده المسائل الكلامية في مباحثهم. إنّها – كما تبيّن لنا – تعدّ نتيجة متولدة عن الممارسة الفقهية الخالصة، وليست وليدة الكلاميات التي كان الشافعي يكرهها، وينهى عن الخوض فيها كغيره من الفقهاء.

وبناء على ذلك، فلسنا نرى في الرسالة ما رآه فيها بعض الباحثين من أن الشافعي كان حواره فلسفيا، وأنه أومأ إلى مباحث تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأنّ هناك حقا في الظاهر والباطن، وحقا في الظاهر دون الباطن، وغير ذلك من المسائل مثل علل الأحكام، وأنّ المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، ومثل إثبات حجية السنة التي لفتت الأذهان إلى حجّية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين[4].

وهذا الكلام غير دقيق، يمكن دفعه من عدّة وجوه:

1- أنّه لا يجوز أن نمدح صنيع شخص بأن ننسب إليه أمرا يكرهه ويتبرأ منه. فإذا كان الخوض في الكلام باقتدار صفة مدح عند كثير من المتأخرين، فهو صفة ذم عند كثير من المتقدمين، وعند

1- الفقه الأكبر: ص 31.

2- م.ن: ص 33.

3- م.ن: ص 25.

4- الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله: ص181-182. وهو متابع في ذلك للشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية".

الشافعي خصوصا، وقد رأينا فيما تقدم ذمه لأهل الكلام، وتصريحه بأنه لا يجب أن ينسب إليه منه شيء. فكيف ننسب إليه ما تبرأ منه؟

2- أنّ الحوار لا يكون فلسفيا إلا إذا كان موضوعه الفلسفة، أو على الأقل أسلوبه يطابق أسلوب الفلاسفة أو يماثله. وقد كان موضوع حوارات الشافعي أصوليا فقهيا. على أنّ أسلوب حواراته رغم قوّته الإقناعية لم يكن أسلوبا فلسفيا ولا منطقيا بالمدلول الاصطلاحي للمنطق، لأنّ اصطلاحات الفلاسفة والمناطقة كانت غائبة تماما عن كتابه. ولأنه كان كثير الاعتماد على النقل. أما انتهاجه منهج التقسيم كتقسيم وجوه البيان، وقدرته على التعميم والكلام بطريقة كلية، فلا يدل على أنه كان منطقيا كالفلاسفة أو المتكلمين، لأن التقسيم، والتعميم، والتقعيد الكلي ليست من خصائص المنطق وحده، بل هي أساليب عقلية ينتهجها كل عقل مفكر وإنْ بدرجات متفاوتة. ثم إن القدرة على الإقناع والاستدلال ليست حكرا على فنّ المنطق وحوارات الفلاسفة، وإلا ماذا نقول في براهين القرآن، وكلام الرسول ﷺ، وخطابات الفقهاء المجتهدين وسائر العلماء الذين لم يوظفوا المنطق ولم يتشبهوا بالفلاسفة. لسنا بذلك نستنقص من شأن المنطق، وإنما نؤكد أن التفكير بغير قوانينه الصناعية ممكن، إذ ليس كل مجتهد ومستدل منطقيا بالضرورة، والشافعي من هؤلاء الذين يجتهدون ويستدلون ويقنعون دون أن يكونوا مناطقة أو فلاسفة.

3- أنّ كلام الشافعي على العلم لم يكن مثل كلام المتكلمين والأصوليين الذين أدخلوا بعده الكلاميات في علمهم، فهو لم يهتم بحد العلم، ولم يقسمه إلى قديم وحادث، ولم يقسم الحادث إلى ضروري ونظري، بل إنّ العلم عنده هو العلم بالأحكام الشرعية، وهو حين يتكلم على "جهة العلم" كما ذكرنا أو على وجوه العلم إنما يقصد أدلة الأحكام. أمّا تقسيمه العلم إلى حقّ في الظاهر والباطن وحقّ في الظاهر دون الباطن، فلا علاقة له باهتمامات أهل الكلام، فهو يبحث عن الحق في الأحكام العملية فقسمه إلى وجهين: أحدهما حقّ لا شك فيه ظاهرا وباطنا، وثانيهما حقّ في الظاهر يمكن أن لا يكون كذلك في الباطن، أي في ذاته وفي نفس الأمر عند الله ورسوله. والأول هو النص الصريح في القرآن والسنة المتواترة التي نقلها العامة عن العامّة، والثاني هو "خبر الخاصة" أي خبر الآحاد، يؤخذ به على أنه حق في الظاهر دون جزم بأنه كذلك في الباطن، فهو كالحكم بشهادة شاهدين يعتبر حقا في الظاهر "وقد يمكن في الشاهدين الغلط"[1] فأين هذا من علم الكلام؟

4- أنّ اهتمامه بمسألة الخطإ والصواب كان اهتماما مخصوصا بمجال الفقهيات الفرعية، أما

1- الرسالة: ص478-479.

أهل الكلام فقد بحثوا ذلك في مجال العقليات والعقائد.

5- أنّ تعليل الأحكام مبحث أصولي وفقهي، له أصول ثابتة في القرآن والسنة وأقوال السلف[1] أما المتكلمون فقد بحثوا في تعليل أفعال الله تعالى على جهة العموم بما في ذلك فعل الخلق دون تخصيص لها بالأحكام، بل إن فريقا منهم – كما سيأتي بيانه في موضعه – قد أنكروا التعليل من جهة نفي الغرض عن الله تعالى.

6- أنّ إثبات حجّية القرآن والسنة ليس مطلبا كلاميا، بل هو من اختصاص الأصوليين. وهذا الأمر فيه اشتباه يحتاج إلى شيء من التدقيق. وذلك لأنه ينبغي التفريق بين إثبات الدليل في ذاته وإثبات حجيته. فإثبات الدليل هو إثبات وجود، أو إثبات صحة نسبته إلى واضعه، أمّا كون الدليل المُثبَتِ صالحا للدلالة على المطلوب وحجة واجبة الاتباع في موضوعات معينة، فهو أمر يؤخذ من الدليل نفسه، أو من دليل فوقه، لا من الأدلة العقلية أو الكلامية التي دلت على وجوده، أو على صحة نسبته إلى واضعه. فإثبات كون القرآن كلام الله تعالى، وكونه معجزة، وكون الرسول ﷺ كان صادقا في تبليغه، وإثبات عصمة الرسول ﷺ ونحو ذلك مما يتعلق بالكتاب والنبوة هو من عناصر العقيدة التي تبحث في علم الكلام، ويثبت وجودها فيه. أما إثبات حجية القرآن في الأحكام الشرعية، فهذا يؤخذ من القرآن نفسه الذي يدل على ذلك، وكذلك إثبات حجّية السنّة في الأحكام الشرعية، فهو يؤخذ من السنّة نفسها، ومن القرآن الذي هو دليل فوقها في الرتبة، وموضوع بحث هذه الحجية إنما هو علم أصول الفقه. فتبيّن بذلك أنّ علم الكلام يثبت الوجود، أما علم أصول الفقه فهو الذي يثبت الحجية، وهو ما أكده الرهوني[2] حين بيّن أنّ علم الكلام يُتوصّل به إلى إثبات الأحكام الأصولية لا إلى إثبات حجيتها[3]. والحاصل أنّ علم الكلام يثبت وجود الأصول والأدلة، بينما علم أصول الفقه يثبت حجيتها، ويبين كيفية استفادة الأحكام منها. والشافعي في الرسالة لم يبحث في وجود الأدلة والأصول، فالقرآن والسنة ثابتان عنده ثبوت عقيدته، وإنما بحث في حجية السنة، وفصّل كيفية دلالة الأدلة على الأحكام، فكان بحثه أصوليا خالصا يخدم الفقه خدمة مباشرة.

وبناء على ذلك فلا داعي إلى أن نقوّل الشافعي ما لم يقله، ولا ينبغي أن ننسب إليه ما لم يشتغل به، فالرجل همته الفقه لا الكلام. وهو ما أكده الإمام أحمد بن حنبل بقوله "خير خصلة في الشافعي أنّه

1- انظر الفصول الثلاثة الأولى من كتاب "تعليل الكلام" لمحمد مصطفى شلبي.

2- يحيى بن موسى الرهوني، أبو زكريا، والرهوني نسبة إلى رهونة قبيلة بجبال المغرب كما في "الفكر السامي" 2/ 296. فقيه حافظ، وأصولي، مالكي المذهب. رحل إلى القاهرة واستوطنها. ت: 774هـ (الديباج المذهب: 2/ 362).

3- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: 1/ 242.

ما كان يشتهي الكلام، إنّما همّته الفقه"[1].

لكنّ نفي وجود المسائل الكلامية في الرسالة لا يعني نفي استحضار العقيدة عند الكتابة. وذلك لأن الكلام على أدلة الأحكام العملية لا يكون إلا عن إيمان بالشارع الذي نصب الأدلة على أحكام العمل، إذ أنّ كل حكم شرعي إنما ينظر إليه من جهتين: جهة اعتقاد وجوبه، وجهة العمل بمقتضى وجوبه، والدليل على وجوب الاعتقاد في وجوبه يوجد في الأصول التي يبحث فيها الشافعي. لذلك كانت هذه الأصول أو الأدلة في مرتبة وسطى بين العقيدة والعمل.

غير أنّ استحضار الاعتقاد في الشارع أثناء الاشتغال بخطابه الذي هو دليل الأحكام، لا يعني بالضرورة الاشتغال بالمسائل الكلامية، لأننا فرقنا سابقا بين العقيدة والكلام فيها، كما فرقنا بين كلام في العقيدة يقف عند ظاهر خطاب الله ورسوله وكلام فيها يتجاوز حدود النص، ويقتحم مجال المسكوت عنه، ويخوض فيما لم يخض فيه السلف. وقد تكلم الشافعي في مقدمة الرسالة كلاما في العقيدة مخالفا لمسلك المتكلمين، وملتزما بظواهر النصوص، وبالطريقة التي مضى عليها سلف الأمة. فقد حمد الله تعالى في البداية شاكرا لنعمه، مؤكدا أنّ هذا الشكر لا يؤدّى إلا بنعمة منه[2]، ولم يبحث كما يفعل المتكلمون في مسألة "شكر المنعم" هل تجب بالشرع أو بالعقل؟ وقال في حق الله تعالى إنه "هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصفه خلقه"[3] ولم يتوقف ليبحث في الخلاف الكلامي المتعلق بالصفات. ثم أشار بسرعة إلى سابق علم الله تعالى وقضائه[4] وتكلم على عقائد الناس قبل البعثة وفي زمنها، وصنّف الناس إلى صنفين "أهل كتاب بدّلوا من أحكامه وكفروا بالله"[5] و"صنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشبا وصورا استحسنوها"[6] وتكلم على بعثة الرسول ﷺ بوصفها رحمة إلهية لإنقاذ الناس من الكفر والبدع[7] وذكر ختم النبوة، والشفاعة[8] دون أن يشتغل بمجادلة منكري الشفاعة.

1- الرازي: مناقب الإمام الشافعي، ص96.

2- الرسالة: ص 6-7.

3- م.ن: ص8.

4- م.ن: ص 12.

5- م.ن: ص 8.

6- م.ن: ص 10.

7- م.ن: ص 11.

8- م.ن: ص 12-13.

فهذه المواضيع المذكورة في المقدمة، ليست من علم أصول الفقه، كما أنها ليست بحثا كلاميا، والشافعي لم يذكرها بوصفها "مسائل" وإنما جرت مجرى التمهيد العام لتكون مدخلا إلى الكلام على أدلة الأحكام التي بينها الله تعالى في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ. ويمكن اعتبار هذا الكلام التمهيدي تأطيرا إيمانيا لعلم الأصول، أو تأصيلا للأصول على معنى أن أصول الإيمان مقدمة على أصول العمل.

لم يكن غرضنا في هذا المبحث تفصيل الأصول عند الشافعي، وإنما ركزنا على ما يهم مقصد دراستنا، أي على علاقة علم أصول الفقه بالمسائل الكلامية عند الشافعي. وتظهر أهمية هذا المبحث في بداية الدراسة من جهة أنه يؤكد لنا أن كثيرا من الأصوليين المتأخرين عن هذا العصر، لم يلتزموا بما التزم به مؤسس علم أصول الفقه، وأنهم أدخلوا المباحث الكلامية لاعتبارات خاصة بهم لا تستند إلى ما قام به الشافعي.

ولقد ركزنا الكلام على أمرين هما:

1- دوافع تدوين الشافعي في علم الأصول

2- موقف الشافعي من المباحث الكلامية

وتبين لنا في خصوص الدوافع أنها تنقسم إلى قسمين:

أ- **دوافع فقهية خالصة**: مثل كثرة الاختلاف، وتراكم الأقوال في المسائل الفرعية، وتطور حركة الاستدلال. وهذا يفسر ما أكده الأصوليون عن حق أن الفقه مادة من مواد علم أصول الفقه[1].

ب- **دوافع لغوية**: منها ذهاب البعض إلى أنّ في القرآن كلاما غير عربي، ومنها جهل طوائف من الناس بسعة اللسان العربي. وهذا يفسر أيضا ما أكده الأصوليون بعد الشافعي حين بيّنوا أنّ علم أصول الفقه يستمد مبادئه من اللغة إلى جانب الفقه[2].

أما المادة الكلامية التي اشتغل بها الأصوليون كما سنرى في بقية البحث فلم تكن حاضرة في الرسالة، ولم تكن دافعا من دوافع كتابتها. ورغم أنّ الشافعي كان عالما بالمقالات الكلامية المتداولة في عصره فإنه لم يشتغل بالمناظرة فيها، وكان له موقف سلبيّ من أصحابها. ولم يتكلم في العقيدة إلا بنفس المنهج الذي كان عليه السلف والفقهاء من قبله.

المبحث الثالث: علم أصول الفقه بعد الشافعي

كان الجهد الذي قام به الشافعي إضافة منهجية ظاهرة الفائدة، لأنه أسس نمطا جديدا من

1- الجويني: البرهان في أصول الفقه، 1/ 77-78.

2- م.ن: 1/ 78.

الكتابة الفقهية يهتم بالكلام على المنهج، ويتخصص في البحث عن وجوه البيان، وطرق الاستدلال.

لكنّ الشافعي في الحقيقة لم يؤسس المنهج، وإنما أسس الكلام المنهجي على المنهج، وهو لم يؤسس الاستدلال، وإنما أسس البحث المتخصص في الاستدلال.

ثم إنّ علم أصول الفقه لم يولد مكتملا عند الشافعي، لأن الجهد التأسيسي مهما كانت قيمته يظل محكوما بخصائص البدايات العلمية، فما يكتمل عند نشأة أي علم إنما هو المبادئ العامة والخصائص الأساسية، وتظل مسائله بعد ذلك قابلة للإثراء، ومحتملة لمزيد من الضبط والتدقيق، وهذا ما أكده الشيخ محمد أبو زهرة بقوله "ولا نقول إن الشافعي قد أتى بالعلم كاملا من كل الوجوه، بحيث إنه لم يبق مجهودا لمن بعده، بل إنه جاء من بعده من زاد ونمّى، وحرّر مسائل كثيرة في هذا العلم"[1].

ثم إنّ الذين واصلوا الكتابة في علم أصول الفقه لم يكونوا على منهج واحد، بل تفاعل كل منهم مع هذا العلم بحسب تخصصه المعرفي، واتجاهه المذهبي. وقد استطاع كثير من المصنفين أن يثروا علم الأصول من خلال العلوم التي كانوا يميلون إليها، سواء أكانوا متكلمين، أم محدّثين، أم فقهاء ولغويين، وهو ما لاحظه أبو حامد الغزالي[2] حين أكد أنّ حب المتكلمين لصناعتهم "حملهم على خلطه (أي علم الأصول) بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا من علم النحو خاصة. وكما حمل حبّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد[3] رحمه الله على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول"[4].

ولقد استفاد علماء الأصول بعد الشافعي من ظاهرة التكامل بين العلوم الإسلامية، فتمكنوا من توظيف مبادئ علوم أخرى أغنت مباحثهم من ناحيتي المنهج والمضمون، وبذلك حضرت في علم أصول الفقه كثير من المباحث الكلامية، والمنطقية، واللغوية، وكثير من مباحث علوم القرآن والحديث، فاتسع أفق الكتابة في الأصول على مستوى الكمّ بالتوازي مع الحرص على العمق المنهجي، والانضباط بحدود التخصص.

ثم إنّ أهم الكتب الأصولية التي ظهرت بعد الشافعي إنما كتبت في عصور صار فيها التدوين

1- أصول الفقه: ص16.

2- محمد بن محمد الغزالي الطوسي، علم من أعلام الفقه والأصول والكلام والفلسفة والتصوف. ت:505 مصادر ترجمته كثيرة منها (الحسيني: طبقات الضافعية، ص192-193).

3- هو أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، الفقيه الحنفي، صاحب كتاب "تقويم الأدلة" ت 430هـ (وفيات الأعيان: 3/ 48).

4- المستصفى: ص9.

صناعة مخصوصة، يتكلف أصحابها تنظيم الأبواب والفصول، على نحو تكاملي محكم الربط، ويعمدون إلي تنضيد المسائل، والمطالب، والحدود، ضمن أنساق منهجية مقصودة، ومصرّح بها غالبا في مقدمات الكتب. وهذا يعني أن كتب الأصول المشهورة التي سنذكر أهمها، وإن لم تتفوق على رسالة الشافعي من حيث المضامين الاجتهادية، والمسلك التأسيسي، فهي تفوقها على الأقل من الناحية الفنية التي مكنت أصحابها من تعميق مسالك الجدل في الأصول، وأقدرتهم على توليد المسائل، وتقليب وجوه النظر فيها.

وبما أنّ الذي يهمنا أساسا هو التركيز على المصنفات الأصولية التي أدخلت علم أصول الفقه في مساق علم الكلام، فمن المفيد أن نعرف أنّ هذه النقلة التي عرفها علم الأصول لم تحدث مباشرة بعد رسالة الشافعي، بل تقدمتها مرحلة كانت فيها الكتب الأصولية إما مرتبطة بالرسالة، أو مستقلة عنها، مع التقيد بمقصد خدمة الفقه بيانا لأدلته وكيفية دلالتها على الأحكام. ثم جاءت بعد المرحلة الكلامية التي لم تلغ الطريقة الفقهية مرحلة جمع فيها الأصوليون بين الطريقتين الكلامية والفقهية.

وبناء على ذلك يمكن تقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة أقسام يهتم كل منها بطريقة من هذه الطرق.

الطريقة الأولى: طريقة الفقهاء[1]

لّما كانت رسالة الشافعي تهتم بتأصيل الاجتهادات الفقهية دون خوض في المسائل الكلامية كان من المفروض – نظريا على الأقل – أن تتطور الكتابات الأصولية بعدها في المسار الفقهي الذي انطلقت منه. وهو ما حصل فعلا في البدايات قبل أن يدخل الأصوليون المباحث الكلامية في كتبهم.

ولكن، من هم الفقهاء الذين بادروا إلى الكتابة في الأصول بعد الشافعي؟

لم يثبت أنّ تلاميذ أبي حنيفة ومالك في أواخر القرن الثاني الهجري وبدايات القرن الثالث قد دونوا في الأصول[2]. فبعد وفاة الإمامين أبي حنيفة (150هـ/ 767م) ومالك (179هـ/ 795م) انتهى

1- لا نقصد في هذا المطلب خصوص طريقة الأحناف التي اشتهرت بأنها طريقة فقهية وإنما نقصد عموم الكتب الأصولية التي اكتفى أصحابها بمباحث الأصول ذات العلاقة الوثيقة بالفقه، ولم يجنحوا للخوض في المسائل الكلامية مهما كان مذهبهم.

2- ذكر ابن النديم أن محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة له في الأصول كتاب "اجتهاد الرأي" و"الاستحسان" و"أصول الفقه" (الفهرست: ص 257-258) ومع أنه لا يبعد أن يكون قد دون ذلك فإن الشك يظل ثابتا، لأن هذه الكتب لم تصلنا، وهي لو كانت معروفة بين الأحناف الأوائل على الأقل لنقلوا منها أقوالا واعتمدوها في كتبهم الأصولية، ولما احتاجوا إلى الإكثار من استقراء الفروع استنتاجا لأصول أئمتهم. وعلى فرض أنه دوّن هذه الكتب فعلا ثم فقدت، ولم يطلع عليها الأحناف في القرن الثالث، فهذا يعني أنه لم يكن لها تأثير ظاهر في تاريخ أصول الفقه، فأهمية الكتاب إنما تظهر في الإضافة التي تبقي الأثر بعده كما حصل =

طور "التأصيل" بالنسبة إلى مذهبيهما، ودخل تلاميذهما فيما اصطلح عليه بطور "التفريع"[1] فصاروا يجتهدون اجتهادا مقيدا في الفروع بناء على ما خبروه من أصول الإمامين، لكنهم لم يكونوا يجتهدون في الأصول[2] رغم تمكنهم منها، وتفريعهم عليها.

أما الشافعي الذي عاصر كبار تلاميذ أبي حنيفة ومالك، فقد كان مذهبه في هذه المرحلة يمرّ بطور "التأصيل" لأنّه –أي الشافعي – كان يجتهد في الأصول والفروع، وكان يدوّن فيهما. وقد ناظر تلاميذ أبي حنيفة في كتبه الخلافية، كما ناظر كبار تلاميذ مالك بمصر.

وبعد وفاة الشافعي (204هـ/ 812م) دخل مذهبه في القرن الثالث مرحلة "التفريع" فورث أصحابه مذهبا مدوّن الأصول والفروع، وصاروا يشتغلون بأصول إمامهم توضيحا وتدقيقا ومناظرة دون أن يجتهدوا فيها بالإضافة أو المخالفة، لكنهم كانوا يجتهدون في الفروع بناء على أصوله وقياسا على أقواله، بل إنهم خالفوه في بعض المسائل الفرعية كما فعل تلميذه المزني[3].

والذي يهمّنا أساسا هو ما أنتجه أصحاب الشافعي في مجال علم أصول الفقه، فقد حملهم الدفاع عن أصول إمامهم على الكتابة فيها مجددا. ويبدو أنّ أهمّ أصل ناظروا فيه، وحرصوا على مزيد ضبطه وبيانه هو القياس، لأنهم اتهموا فيه بأنهم أصحاب رأي. وأشهر من خالفهم في ذلك هو داود الظاهري[4] الذي كان أول أمره معجبا بالشافعي، لكنه غلب عليه الحديث حتى كره القياس وأنكر التعليل، وقد روي أنه سئل: "كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس"[5]. وروي أنّ داود سأل المُزَني عن القياس "أهو أصل أم فرع؟ فأجابه المزني: إن قلت القياس أصل أو فرع، أو أصل وفرع، أو لا أصل ولا فرع، لم تقدر على شيء، وإنما عنى به (أي الشافعي) أنه أصل لأنّ الله تعالى أمر به"[6].

= بالنسبة إلى رسالة الشافعي. وبهذا الاعتبار تفقد هذه الكتب – على فرض صحة النسبة – قيمتها التاريخية في مسار علم أصول الفقه.

1- محمد الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، ص 107.

2- محمد الفاضل ابن عاشور: محاضرات، ص 68.

3- أبو ابراهيم إسماعيل بن يحيى المزني المصري، من أشهر أصحاب الشافعي. من أهم مصنفاته "المبسوط" و"المختصر" المعروف بمختصر المزني. ت: 264هـ (تهذيب الأسماء واللغات: 2/ 285 – طبقات الشافعية: ص 20-21)

4- أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، الإمام المشهور المعروف بداود الظاهري. ت:270هـ (تذكرة الحفاظ: 1/ 572-573- وفيات الأعيان: 2/ 255-257).

5- أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 507.

6- البحر المحيط: 5/ 25.

وقد ذكر الزركشي[1] " أنّ المزني له في الأصول كتاب بعنوان "القياس"، واعتمده في مراجعه[2] ونقل منه فقرات في مباحث القياس، غير أنه كان يسميه أحيانا كتاب "إثبات القياس" مما يدل على الجدل الدائر في خصوصه فمن ذلك مثلا قوله "قال المزني في كتاب إثبات القياس: تعلّق المانعون بآثار وردت في ذم الرأي والقياس، وإنما هي عندنا رأي أهل البدع الذين ابتدعوا في الدين رأيا وسمّوا فروعه قياسا، وأغفلوا كشف القول في الرأي الموافق للكتاب والسنة إلخ..."[3]

ومن أعلام الشافعية الذين اهتموا بعلم الأصول في القرن الثالث من الهجرة ابن سريج[4]. فقد ذكر الزركشي له كتابا بعنوان "الردّ على داود في إنكاره القياس"[5] ونقل منه بعض الكلام وكان يسميه أيضا بكتاب "إثبات القياس"[6] وقد يكون هذا العنوان إسما لكتاب آخر، أو عنوانا لفصل من نفس الكتاب. وهذا الاحتمال يصدق أيضا على كتاب المزني في القياس.

غير أنّ ابن سريج لم يكتب في القياس فقط، بل صنّف كتابا أصوليا أشمل حذا فيه حذو الشافعي، وزاد أصوله بيانا وتدقيقا، ورد على خصومه الناقدين له. وهذا الكتاب ذكره الزركشي أيضا في مراجعه، وعنوانه "الإعذار والإنذار"[7] ونقل منه بعض الفقرات. ويبدو أنّ ابن سريج كان يضطر في بعض الردود إلى ملامسة بعض المسائل الكلامية ملامسة خفيفة، ثم يتراجع لعلمه أنّ الشافعي كان يكره الخوض في ذلك. ومن الأمثلة القليلة التي نقلها عنه الزركشي أنّ الشافعي في الرسالة استشهد في مسائل العموم بقوله تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[8] ثم قال "فهذا عام لا خاص فيه"[9] فاعترض عليه ابن داود[10] قائلا "كيف عدّ هذه الآية من العمومات التي لم يدخلها

1- أبو عبد الله محمد بن بَهَادِر بن عبد الله المصري الشافعي، فقيه وأصوليّ ومفسّر. من مؤلفاته "البرهان في علوم القرآن" و"شرح المنهاج" ت:794هـ (الداودي: طبقات المفسّرين، ص 608).

2- م.ن: 1/ 7.

3- م.ن: 5/ 26.

4- القاضي أبو العباس أحمد بن سريج البغدادي، شيخ الشافعية في عصره، وعنه انتشر فقه الشافعية في الآفاق ت: 306هـ (طبقات الشافعية: ص41-42).

5- البحر المحيط: 1/ 7.

6- م.ن: 5/ 26.

7- م.ن: 1/ 7.

8- الزمر: 62.

9- الرسالة: ص54.

10- أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المعروف بالظاهري. كان فقيها أديبا شاعرا ظريفا، وكان يناظر سريج، من مصنفاته "الوصول إلى معرفة الأصول" ت: 297 هـ (وفيات الأعيان: 4/ 259-261).

التخصيص، والله تعالى شيء بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾[1] "[2] فردّ عليه ابن سريج في "الإعذار والإنذار" بكلام نقل منه الزركشي فقرة طويلة، وأشار إلى أنه – أي ابن سريج – ذكر شيئا مما يستحيل اندراجه في "الصفات" وقال في ختام ذلك "قد أومينا إلى جمل، وكرهنا التفسير لأن الشافعي وأصحابه بعده يكرهون الخوض في هذا"[3].

والذي نستنتجه مما تقدم أن الفقهاء الأصوليين في القرن الثالث كانوا مرتبطين برسالة الشافعي، ومتقيدين بمجالهم الفقهي وبموقف الشافعي من الخوض في الكلاميات، رغم أنهم يكادون يهجمون أحيانا على بعض المسائل الكلامية لضرورات يقتضيها الجدل.

وفي القرن الرابع ظهرت عدة شروح للرسالة وضعها بعض فقهاء الشافعية، مثل شرح أبي بكر الصيرفي[4]، وشرح أبي الوليد النيسابوري[5]، وشرح القفّال الشاشي الكبير[6] ثم شرح أبي بكر الجوزقي[7] لكن هذه الكتب فقدت مع ما فقد من التراث القديم، ولم يظهر منها على حدّ علمنا أي كتاب[8]. وقد كان شرح الصيرفي المسمى "دلائل الأعلام" مع شرح القفال موجودين في القرن الثامن لأنّ الزركشي كان ينقل منهما كثيرا من الفقرات، وكان يكثر نسبيا من الاستشهاد بكلام الصيرفي. والنقول التي أوردها تدل على أهمية شرحه ودقة ردوده وتوضيحاته. ولعلّ هذه الكتب كانت تمثل مرحلة وسيطة بين إحجام الشافعية عن إثارة الكلاميات في أصولهم وإقدامهم على ذلك،

1- الأنعام: 19.

2- البحر المحيط: 3/ 246.

3- م.ن: 3/ 246.

4- أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالصيرفي، فقيه شافعي، أخذ عن ابن سريج، اشتهر بالحذق في النظر والقياس وعلم الأصول. ت: 330 هـ (وفيات الأعيان: 4/ 199 – طبقات الشافعية: ص63).

5- أبو الوليد حسان بن محمد بن أحمد النيسابوري، القرشي، الشافعي، درس على ابن سريج، فقيه خراسان. ت: 349هـ (تهذيب الأسماء واللغات: 2/ 271–272– طبقات الشافعية: ص73–74).

6- أبو بكر محمد بن لي بن إسماعيل القفال الشاشي الكبير، أحد أئمة الإسلام، تفقه على ابن سريج. كان إمام عصره بما وراء النهر وأعلمهم بالأصول، ورحل في طلب الحديث. ت:؛ 365هـ (تهذيب الأسماء واللغات: 2/ 282–283– طبقات الشافعية: ص88–89)..

7- أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد الشيباني، النيسابوري، محدث نيسابور، وصاحب "الصحيح المخرج على صحيح مسلم"، أخذ عنه الحاكم النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين. ت: 388هـ (تذكرة الحفاظ: 3/ 1013–1014).

8- هذه الكتب ذكرها صاحب كشف الظنون إضافة إلى شروح أخرى كتبت بعدها (1/ 873)، كما ذكرها أحمد محمد شاكر في مقدمة تحقيق الرسالة وقال: "لكن هذه الشروح التي عرفنا أخبارها لم أسمع عن وجود شرح منها في أي مكتبة من مكاتب العالم في هذا العصر" (ص:15).

لكنّ هذا الأمر يظل مجرد احتمال يؤيده تردد ابن سريج قبل ذلك بين ذكر الكلاميات لضرورة الجدل والإمساك عنها التزاما بمنهج الشافعي وأصحابه.

أما الأحناف، فلم يرثوا عن إمامهم وكبار تلاميذه أصولا مدوّنة، ومع ذلك، فقد كانت الملامح العامة لأصولهم معلومة، لكنّ تفاصيل القواعد وطرق الاستدلال بالأدلة كانت في حاجة إلى الضبط والتحرير، لذلك اتجه الأصوليون الأحناف مباشرة نحو الفروع يستخرجون منها الأصول وقواعد الاستدلال، فكثرت الفروع الفقهية في مصنفاتهم[1] وصاروا بذلك ينطلقون من الخاص إلى العام، إذ أنّ تفاصيل المسائل التي يذكرونها لم تكن مجرّد أمثلة، بل كانت مستندات مركزية في تحديد الأصول والقواعد، فكأنّ هذه الفروع المذكورة في كتبهم كانت أصولا للأصول[2] لذلك كانت طريقتهم كما يقول ابن خلدون "أليق بالفقه"[3] وهي بهذا الاعتبار أبعد الطرق عن علم الكلام. ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن الشافعية الذين كتبوا قبلهم في الأصول أو عاصروهم كانت طريقتهم كلامية بدعوى أنهم كانوا ينطلقون من القواعد العامة إلى الفروع العملية. فهؤلاء وإن لم يكثروا من إيراد الفروع كالأحناف فقد كانت طريقتهم فقهية، لأنهم اهتموا بالأصول من حيث خدمتها للفقه ولم يثيروا المسائل الكلامية، وغاية الأمر أنهم لما وجدوا إمامهم قد دون أصوله وقواعده العامة انطلقوا منها يشرحونها، ويدققون النظر فيها، ويدافعون عنها متجهين نحو الفروع لبيان مطابقتها لتلك الأصول مقتصرين على ما يفي منها بالحاجة دون إكثار. لكنهم مع ذلك كانوا يحتاجون في بعض تدقيقاتهم إلى النظر في الفروع لتَبيّنِ مذهب الشافعي في بعض المسائل الأصولية التي لم يكن له فيها قول صريح.

ومن أشهر كتب الأحناف التي ظهرت في القرن الرابع كتاب "مآخذ الشرائع" وكتاب "الجدل" لأبي منصور الماتريدي[4] وقد مدح علاء الدين السمرقندي[5] هذين الكتابين من جهة أنّ صاحبهما كان جامعا بين الفروع والأصول، ومتبحر في المشروع والمعقول[6] وبما أنه كان متكلما معروفا، وإماما للأحناف في العقيدة، وجامعا بين المشروع والمعقول كما قال السمرقندي، فلا يبعد أن يمزج بين

1- ابن خلدون: المقدمة ص 576.

2- الخضري: أصول الفقه، ص7.

3- المقدمة: ص 576.

4- محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، متكلم معروف، حنفي المذهب، من مؤلفاته كتاب التوحيد وإثبات الصفات، والعقيدة الماريدية والدرر في أصول الدين. ت:333هـ (كشف الظنون: 5/ 36).

5- علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، الحنفي، من تصانيفه "إيضاح القواعد" و"لباب في أصول الفقه". ت: 540هـ (هدية العارفين:6/ 90).

6- ميزان الأصول: 1/ 98.

أصول الفقه وبعض المسائل الكلامية، غير أنه لا يمكن الجزم بذلك لأن الكتابين مفقودان حسب علمنا[1].

أما كتب الأحناف المعروفة التي دونت في القرن الرابع الهجري فأشهرها "الأصول التي عليها مدار أصول الحنفية" لأبي الحسن الكرخي[2] المتوفى سنة (340هـ/ 955م)، و"أصول الشاشي" لأبي علي الشاشي[3] المتوفى سنة (344هـ / 955م) و"أصول الجصاص" لأبي بكر الجصاص[4] المتوفى سنة (370هـ/ 980م).

وقد سار على طريقة هذه الكتب كثير من الأصوليين الأحناف بعدهم مع زيادة في الضبط والتدقيق مثل أبي زيد الدبوسي في كتابيه "تقويم الأدلة" و"تأسيس النظر" والبزدوي[5] في "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" والسرخسي[6] في كتابه المعروف بـ"أصول السرخسي".

أما المالكية، فلم تخرج كتاباتهم الأصولية الأولى عن المسار الفقهي، فكانوا كغيرهم يهتمون بخدمة فقههم، أصوله وفروعه. وكانوا يناظرون المخالفين، ويجتهدون في تعليل فروع مذهبهم، ويهتمون ببيان رجحان اجتهادات مالك على اجتهادات فقهاء الأمصار. وقد دخل مذهبهم بداية من أواخر القرن الثالث الهجري إلى حدود منتصف القرن الخامس طور "التطبيق" حيث تمحّض الفقه لـ"تحقيق الصور وضبط المحامل"[7] واهتمّ المالكية في هذا الطور بالفقه الذي ورثوه عن المراحل السابقة مشتغلين بإعادة عرضه حسب مناهج بدت لهم أكثر تنظيما، أو تهذيبا واختصارا، كما اعتنوا بتوضيح أقوال مالك وتلاميذه، والمقارنة بينها، وتطبيقها على الوقائع الحادثة[8].

1- وهو ما أكده محقق كتاب الميزان، عبد الملك السعدي بعد طول بحث (1/ 28- الهامشان: 13 و14).

2- أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، الحنفي. من مصنفاته "المختصر" و"الجامع" الكبير والصغير. ت: 340هـ (الفهرست: ص293).

3- أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي الشاشي، نظام الدين، الفقيه الحنفي، تفقه علي أبي الحسن الكرخي. (طبقات الفقهاء- ص 143- هدية العارفين: 5/ 62).

4- أبو بكر أحمد بن علي الرازي، البغدادي، بالمعروف بالجصاص، تلميذ الكرخي، من مصنفاته "شرح مختصر الطحاوي" و"شرح مختصر الكرخي" و"أحكام القرآن" (تذكرة الحفاظ: 3/ 959 – الفكر السامي: 2/ 93).

5- علي بن محمد بن عبد الكريم، أبوالحسن، فخر الإسلام، البزدوي، الفقيه الحنفي. من مصنفاته "شرح تقويم الأدلة في الأصول" و"الجامع الكبير في الفروع". ت: 482هـ (هدية العارفين: 5/ 693- أبجد العلوم: 3/ 117).

6- محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أبو بكر، شمس الأئمة، الفقيه الحنفي. من أهم مصنفاته "المبسوط" في الفروع. ت: 490هـ (هدية العارفين: 6/ 76 – أبجد العلوم: 3/ 117).

7- محمد الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، ص 107.

8- محمد الشتيوي: تاريخ المذاهب الفقهية بإفريقية، ص 85.

وبناء على ذلك، كان طبيعيا أن تتقيد كتاباتهم الأصولية الأولى بالمجال الفقهي. وبما أنّ مالكا لم يدوّن أصول اجتهاده، فقد عمد المالكية إلى استنتاج أصول المذهب من تلميحات مالك الأصولية في خصوص عمل أهل المدينة، والذرائع، والمآلات، والمصلحة، ونحوها، ومن فروعه الفقهية في الموطإ، وفي الكتب التي جمعت أقواله كالمدونة. وقد ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى أنّ المالكية صنعوا "في فقه مالك ما صنعه فقهاء المذهب الحنفي، فجاؤوا إلى الفروع، وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصحّ أن يكون أصولا قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب العظيم، ودونوا تلك الأصول التي استنبطوها على أنها أصول مالك، فيقولون مثلا: مالك يأخذ بمفهوم المخالفة، وبفحوى الخطاب، وبظاهر القرآن إلخ..."[1] لكن المالكية – مع ذلك – كانوا في كتبهم الأصولية أقلّ ذكرا للفروع من الأحناف. والمهم تأكيده هو أنّ علم الأصول عندهم نشأ نشأة فقهية خالصة لا علاقة لها بعلم الكلام.

ومن المالكية الذين اهتموا بأصول الإمام مالك في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أبو عبيد الجبيري[2] المتوفى سنة (378 هـ/ 988م) صاحب كتاب "التوسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها من مسائل المدونة" وقد وضع الجبيري لهذا الكتاب مقدمة أصولية قصيرة ومفيدة، تدل على دراية بأصول مالك ومنهجه في الاستدلال[3]. لكن هذه المقدمة – على أهميتها – لا تعدّ كتابا أصوليا متكاملا.

ومن أقدم الكتب الأصولية التي وصلتنا عن مالكية القرن الرابع الهجري، كتاب "المقدمة في الأصول" لابن القصّار[4] المتوفى سنة (398هـ/ 1007م) وهو كتاب هام يدل على طريقة المالكية الأوائل في استنتاج أصول الإمام مالك من فروع مسائله الفقهية، وتلميحاته المنهجية، فغرض ابن القصار في هذا الكتاب واضح نص عليه في مقدمته "وقد رأيت أن أجمع لكم بين يدي المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه، وما يليق به مذهبه، وأن أذكر لكل أصل نكتة ليجتمع لكم الأمران جميعا، أعني علم أصوله، ومسائل الخلاف من فروعه إن شاء الله تعالى"[5].

1- مالك (حياته وعصره – آراؤه وفقهه): ص 272.

2- أبو عبيد القاسم بن خلف الجبيري الطرطوشي الأندلسي، لزم قرطبة، ورحل إلى المشرق، ولازم أبا بكر الأبهري، وأقام في رحلته ثلاثة عشر عاما (المدارك: 2/ 562/ 563).

3- نشر هذه المقدمة محمد السليماني في ملاحق تحقيقه لمقدمة ابن القصار.

4- أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي، المعروف بابن القصار، تفقه بالأبهري، ولي قضاء بغداد، كان أصوليا نظارا، له كتاب كبير في مسائل الخلاف (المدارك: 2/ 602 – الديباج المذهب: 2/ 100).

5- المقدمة في الأصول: ص 4

والحق أنّ المالكية في أواخر القرن الثالث الهجري، وطيلة القرن الرابع اهتموا كثيرا ببيان أصول الإمام مالك، ومع أنّ كتبهم الأصولية التي ذكرتها كتب التراجم لم يبلغنا الكثير منها فقد كان تأثيرها في تطور الكتابة الأصولية بعدها واضحا، لأنّ المالكية الذين بلغتنا كتبهم الأصولية كانوا يعتمدونها، ويذكرون أقوالها. وكتاب ابن القصّار نفسه دليل على ذلك، لأنه كان يعتمد على ما بلغه منها في عدة مواضع، بل كان يناقش أصحابها أحيانا. ومن أقدم الكتب التي رجع إليها، وذكر أقوال أصحابها "كتاب الأصول" للقاضي إسماعيل بن إسحاق[1] المتوفى سنة (282 هـ/ 895م)، وكتاب "اللمع في أصول الفقه" لعمرو بن محمد الليثي"[2] المتوفى سنة (331هـ/ 942م) كما اعتمد على الكتب الأصولية لشيخه أبي بكر الأبهري[3] مثل كتاب "إجماع أهل المدينة" و"كتاب في الأصول" و"كتاب الردّ على المزني"[4].

وأهم ما نستنتجه في خاتمة الكلام على هذه الطريقة:

1- أنّ الكتب الأصولية الأولى التي ظهرت بعد رسالة الشافعي في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت ملتزمة في عمومها بالمجال الفقهي[5].

2- أنّ هذه الكتب كانت مذهبية، لأنّ أصحابها كانوا يبدون عناية كبيرة بأصول أئمتهم.

الطريقة الثانية: طريقة المتكلمين

بقي علم أصول الفقه عند أهل السنة منذ الشافعي إلى أواسط القرن الرابع الهجري تقريبا محافظا على استقلاليته، وثيق الصلة بمجاله الفقهي، غير أنّ عوامل ارتباطه بعلم الكلام بدأت تظهر تدريجيا خارج المحيط السني وداخله منذ القرن الثالث، ثم تكثفت في القرن الرابع، حتى ظهرت في أواخره

1- أبو إسحاق، إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد الأزدي، أصله من البصرة ونشأ بها ثم استوطن بغداد، كان كثير التأليف في الفقه والأصول والقرآن والسنة، وكان له فضل في انتشار مذهب مالك ببغداد (الديباج المذهب: 1/ 282)

2- القاضي أبو الفرج عمرو بن محمد بن عمرو الليثي، البغدادي، فقيه مالكي. أخذ عنه أبو بكر الأبهري وغيره. من مصنفاته "الحاوي في مذهب مالك". (الديباج المذهب: 2/ 127 – شجرة النور الزكية: ص79)

3- أبو بكر محمد بن عبد الله صالح الأبهري، الفقيه، المقرئ، الحافظ، النظّار، كان القيم برأي مالك في العراق. من مصنفاته "شرح المختصر" الكبير، والصغير لابن عبد الحكم. ت:395هـ (الديباج المذهب: 2/ 206-210. شجرة النور الزكية: ص91)

4- ذكر هذه المصادر محمد السليماني في مقدمة تحقيقه لكتاب "المقدمة في الأصول" وبين المواقع التي اعتمد فيها ابن القصار على هذه الكتب (انظر مقدمة التحقيق: ص 31)

5- قلنا "في عمومها" لوجود استثناء هام ظهر في النصف الثاني من القرن الرابع هجري مثله الإمام أبو بكر الباقلاني، الذي يعد المؤسس الحقيقي للطريقة الكلامية في الأصول عند أهل السنة، كما سيأتي بيانه في المبحث الموالي.

كتابات أصولية معتزلية وأشعرية مزجت بين علم أصول الفقه وعلم الكلام فكانت منطلقا لإحكام الربط بين العلمين في أكثر الكتب الأصولية التي دوّنت في القرون الموالية.

فقد بدأ مذهب المعتزلة يتكامل، ويتجه اتجاها شموليا في الإلهيات، والطبيعيات، والشرعيات خلال القرنين الثالث والرابع، وظهرت لهم آراء أصولية في كثير من المسائل كالأخبار، والنسخ، والإجماع، والقياس، والاجتهاد وغيرها[1] ولم يكونوا مع ذلك متحدين فيها على قول واحد، وهي في عمومها تنسجم مع مواقفهم الكلامية التي كانت بدورها متنوعة في إطار أصول عامة تجمعهم وتميزهم عن غيرهم، ومن أبرز المعتزلة الذين كانت لهم آراء أصولية قوبلت بكثير من الجدل، النظّام[2] المتوفى سنة (231هـ/ 845م) وأبو علي الجبائي[3] المتوفى سنة (303هـ/ 915م) وابنه أبو هاشم[4] المتوفى سنة (321هـ/ 933م). لكنّ هؤلاء المعتزلة وغيرهم ممن كانت لهم آراء أصولية معروفة لم يهتموا اهتماما خاصا بالكتابة في علم أصول الفقه، بل كانوا يعبّرون عن هذه الآراء بوصفهم متكلمين، للشرعيات عندهم حظّ من العناية، خاصة في المسائل التي يتضح فيها وجه الاشتراك بين المجالين الكلامي النظري، والأصولي الفقهي. والمهم أنه لم يصلنا من هذه المراحل الأولى كتاب معتزلي جامع في الأصول.

ولم يكد القرن الرابع الهجري ينتصف حتى برز القاضي عبد الجبار المعتزلي[5] والمتوفى في بداية القرن الخامس سنة (415هـ/ 1024م) بعد أن عاش كثيرا في القرن الرابع، إذ أنّ ولادته التي لم تضبط سنتها تقدر بين 320 و325هـ[6] فهو أشهر متكلم معتزلي اهتم بالتراث الأصولي لأسلافه توضيحا، واحتجاجا، ونقدا، وإضافة، ويمكن وصفه بأنه متكلم أصولي، أو أصولي متكلم، وذلك لأنه لم يكتف بإدخال المسائل الكلامية في كتبه الأصولية، بل أدخل المسائل الأصولية في كتبه

1- هذه الآراء مبثوثة في كتب الأصوليين من المعتزلة وغيرهم، وسيأتي ذكر بعضها في الأبواب التالية.

2- أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني النظام، البصري، المعتزلي. كان تلميذه الجاحظ يقول عنه "ما رأيت أحدا أعلم بالكلام والفقه من النظام (القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص 264- ابن المرتضى: المنية والأمل (باب ذكر المعتزلة) ص 28-29).

3- أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، المعروف بالجبائي. أحد أعلام المعتزلة (وفيات الأعيان: 4/ 267-269).

4- أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة (وفيات الأعيان: 3/ 183-184).

5- عماد الدين، أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاستراباذي. من مشاهير معتزلة البصرة، من مؤلفاته "تنزيه القرآن عن المطاعن" و"دلائل النبوة" و"طبقات المعتزلة" (طبقات المعتزلة للحاكم الجشمي ص 365 – هدية العارفين 5/ 502).

6- عبد الستار الراوي: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، ص 37.

الكلامية. ومن أهم كتبه في أصول الفقه "النهاية" و"العمد" و"شرح العمد"[1] ومع أنّ هذه الكتب لم تصلنا فإن كتاب "المعتمد" الذي شرح فيه أبو الحسين البصري[2] كتاب العمد دليل واضح على إدخاله الكلاميات في علم أصول الفقه. أما ذكره للمسائل الأصولية في كتاباته الكلامية فيظهر بوضوح في كتابه "المغني في أبواب العدل والتوحيد"، فبالإضافة إلى ما أورده من قضايا أصولية متفرقة في سائر الأجزاء، كما في الجزء السادس عشر على الخصوص[3] خصص الجزء السابع عشر بأكمله للكلام في "الشرعيات"، فكان هذا الجزء كتابا أصوليا يلتقي فيه الأصلان، أصل الاعتقاد، وأصل العمل. وقد اهتم القاضي عبد الجبار في هذا الجزء بتفصيل كثير من المسائل التي أهملها الأصوليون أحيانا، أو أجملوا القول فيها[4]. ولا تكاد كتبه الأخرى تخلو من تلك المسائل الأصولية، ولو عرضا، أو على سبيل الاستدلال بها مثل كتاب "شرح الأصول الخمسة" بل إنّ كتابه "المحيط في التكليف" يهتم بموضوع يعتبر من أهم المواضيع المشتركة بين علمي الكلام والأصول.

أمّا أهل السنّة، فرغم أن كتاباتهم الأصولية الأولى لم يظهر فيها اهتمام بالمسائل الكلامية، فإنه لم يكن يسعهم أن يسكتوا طويلا عن الرد على الآراء الأصولية التي ذكرها المتكلمون، ولا شكّ أنّ مناقشتهم لهذه الآراء ستجرّهم إلى الخوض في أسسها الكلامية.

لكنّ هذا الأمر لم يحصل دفعة واحدة، فقد بدأ بعض أهل السنة في القرن الثالث الهجري[5] يميلون إلى الاشتغال بعلم الكلام بحجة الردّ على أهل البدع رغم أن أسلافهم كانوا ينهون عن ذلك، ورغم أنّ أغلب معاصريهم من أهل السنة كانوا ينفرون من صنيعهم، وينكرون عليهم حتى مجرد الرد على المبتدعين. وكان زعيم المنكرين لهذا المسلك الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه. ومن الذين أنكر عليهم الإمام أحمد ذلك الحارث المحاسبي[6] الذي كان يرد في بعض تصانيفه على المعتزلة، وقد روي أنه أجاب أحمد قائلا "الرد على البدعة فرض" فقال أحمد "نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها، فيم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب

1- ابن المرتضى: المنية والأمل (باب ذكر المعتزلة) ص 67.

2- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، المتكلم على مذهب المعتزلة. من مصنفاته "تصفح الأدلة" و"غرر الأدلة" و"كتاب في الإمامة" ت:436هـ (وفيات الأعيان: 4/ 271).

3- رغم أن عنوان هذا الجزء "إعجاز القرآن" فقد تكلم فيه على عدة مسائل أصولية مثل: الأخبار، والنسخ، والتكليف بالأفعال، والأمر والنهي. ثم إن إعجاز القرآن يعد من المباحث التي اهتم بها الأصوليون.

4- مقدمة تحقيق الجزء: 17 من المغني، ص9.

5- مثل ابن كلاّب، وأبي العباس القلانسي، والحارث المحاسبي (الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 27).

6- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري الزاهد. من مؤلفاته "الرعاية لحقوق الله" و"مائية العقل" و"فهم القرأن". ت:243هـ (هدية العارفين: 5/ 264).

ولا يفهم كنهه"[1].

لكنّ هذه المعارضة لم تكف في منع توجه أهل السنة التدريجي نحو علم الكلام. وأبرز عَلَمَيْنِ كان لهما دور كبير في ترسيخ هذا التوجه هما أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة (324هـ/ 935 م)، وأبو منصور الماتريدي المتوفى سنة (333هـ/ 944 م) وقد رأينا سابقا أنّ الماتريدي كان حنفيا في الفروع، وصنّف في الأصول كتاب "مآخذ الشرائع" و"كتاب الجدل". أما الأشعري، فبعد أن كان أهل السنة يكرهون الخوض في الكلاميات، ولا يعدّون أصحابها من أهل العلم، حسّن لهم الخوض في علم الكلام بعد رجوعه عن انتمائه الاعتزالي الأول، وكتب رسالته الشهيرة التي عنوانها " استحسان الخوضِ في علم الكلام " مفندا فيها حجج الذي كرهوا ذلك[2]. وبما أنه كان ملمّا بالحديث، ومتكوّنا بالفقه والأصول على مذهب الشافعي فقد ظهرت له أقوال أصولية متفرقة ذكرها الأصوليون في كتبهم، بل إنه كان كثيرا ما يوظف في كتبه الكلامية قواعد الاستدلال الأصولي التي تكلم عليها الشافعي. مثل استدلاله بأصل الإجماع لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة[3] ومثل احتجاجه باللفظ العام الباقي على عمومه، وبعام القرآن الذي يقع تخصيصه بالإجماع وبالدليل[4] ونحو ذلك. بل إنه ذكر في كتابه "مقالات الإسلاميين" مجموعة من المسائل الخلافية التي تعدّ من صميم علم أصول الفقه، مثل مسائل الأمر والنهي[5] والإجماع[6] والنسخ[7] والاجتهاد والتقليد[8] وشروط المكلف[9] والمحكم والمتشابه[10] والعموم والخصوص في الأخبار[11] وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ الأشعري مهّد لأهل السنّة أرضية الاشتراك بين علمي الأصول والكلام. وقد رأى الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أنّ ظهور الأشعري في القرن الرابع كان "ظهورا ربط بين ثلاثة علوم كان بعضها منفكا عن

1- الغزالي: المنقذ من الضلال، ص119. وقد علق على ذلك بقوله: "وما ذكره أحمد بن حنبل حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر. فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولم يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية".

2- انظر نص هذه الرسالة كاملا في كتاب "مذاهب الإسلاميين" لعبد الرحمن بدوي ص:15-26 وقد نشرها اعتمادا على طبعة مراكش ص 87-97، بيروت 1953 بذيل كتاب "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" للإمام الأشعري.

3- الإبانة عن أصول الديانة: ص 26.

4- م.ن: ص31.

5- مقالات الإسلاميين: ص398-399-400.

6- م.ن: ص478.

7- م.ن: ص478-479-607.

8- م.ن: ص479-480.

9- م.ن: ص480-481-482.

10- م.ن: ص 222-223.

11- م.ن: ص 276-277.

بعض، وهي: علم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الفقه"[1].

وفي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري برز فقيه مالكي نشأ نشأة كلامية على مذهب الإمام الأشعري هو القاضي أبو بكر الباقلاني[2]، وهو يقابل في كثرة التأليف، وفي جمعه بين الكلام والأصول القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي كان يعاصره. وقد ألف في علم أصول الفقه كتاب "التقريب والإرشاد" الذي يعدّ – فيما نعلم– أقدم كتاب سنّي أتقن تنظيم أبواب علم أصول الفقه، وجمع مسائله على نحو متكامل، وأدخل فيه الأسس الكلامية. فهو لم يكتب في علم الأصول بوصفه فقيها مالكيا يبحث في الفروع ليستنتج منها أصول مالك، بل أراد كما أكد الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أن يتجه بعلم أصول الفقه اتجاها جديدا "يبعد به عن المسارعة إلى الجدل الفرعي، وأن يقتصر فيه على تقرير النظريات الأصولية، وعلى بيان القواعد الأصولية وشرحها، وعلى بيان الآراء المختلفة فيها، ومناقشتها على الطريقة المنهجية الموضوعية"[3].

ومع أنّ هذا الكتاب غير متوفر، ولم يتمكن أحد – على حد علمنا – من العثور عليه وتحقيقه[4] فهو لم يكن كغيره من الكتب التي فقدت دون أن تترك أثرا فيما بعده من الكتابات، فقد كان له تأثير كبير في الكتابات الأصولية التي تلته، لأنه هو الذي أسس الطريقة الكلامية في أصول الفقه عند أهل السنة. وقد كان موجودا في أواخر القرن الثامن هجري، لأنّ الزركشي في "البحر المحيط" اعتمد عليه مباشرة، وذكره في قائمة مصادره، وخصّه دون غيره من الكتب بمدح كبير حين قال فيه: "وهو أجلّ كتاب صنّف في هذا العلم مطلقا"[5]. ثم إنّ معظم آراء الباقلاني معروفة ومتداولة بين الأصوليين، بل إنّ إمام الحرمين الجويني[6] لخّص التقريب في كتاب عنوانه "تلخيص التقريب"[7].

1- محاضرات: ص 347.

2- محمد أبو بكر بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني. متكلم أشعري وأصولي بارع، سكن بغداد وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته. ت: 403هـ (الديباج: 2/ 228-229).

3- محاضرات: ص349-350.

4- أكد عبد الحميد أبو زنيد في مقدمة تحقيقه لكتاب الاجتهاد من "تلخيص التقريب" للجويني أن كتاب "التقريب" لا يعرف مكانه حتى الآن (ص6).

5- البحر المحيط: 1/ 8.

6- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، المعروف بإمام الحرمين، من كبار متكلمي الأشاعرة وأعلام الشافعية، ت: 478هـ (طبقات الشافعية: ص174-176. أبجد العلوم: 2/ 119-120).

7- نشر منه عبد الحميد أبو زنيد "كتاب الاجتهاد" محققا (دار القلم: دمشق – ودار العلوم: بيروت – ط1/ 1987) وقام بدراسته وتحقيقه عبد لله جولم النيبالي وشبيّر أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية ودار الباز – بيروت ط 1/ 1996).

وقد كان لكتاب الباقلاني دور كبير لا في تأسيس الطريقة الكلامية في الأصول عند أهل السنة فقط، بل في توحد المالكية والشافعية ضمن اتجاه أصولي واحد باعتبارهم متكلمين أشاعرة، رغم الخلافات الأصولية المشهورة بينهم. فمنذ أن لخّص إمام الحرمين الشافعي المذهب كتاب "التقريب" ثم كتب كتابه المشهور "البرهان في أصول الفقه" صار المالكية والشافعية يلخصون كتب بعضهم، ويشرحونها وكتاب البرهان نفسه شرحه بعض المالكية من أشهرهم الإمام المازري[1] في كتاب "إيضاح المحصول من برهان الأصول".

ومن أشهر الكتب الأصولية التي التزمت الطريقة الكلامية:

1- "المعتمد" لأبي الحسين البصري المعتزلي، المتوفى سنة (436هـ/ 1044م)

2- "المستصفى" لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة (505هـ/ 1111م)

3- "المحصول في علم الأصول" لفخر الدين الرازي المتوفى سنة (606هـ/ 1209م)

4- "الإحكام في أصول الأحكام" لسيف الدين الآمدي[2] المتوفى سنة (631هـ/ 1233م)

وقد صنّفت كثير من الكتب على الطريقة الكلامية، قسم منها تأليف مستقل، وأكثرها شروح على هذه الكتب المذكورة، ومختصرات لها، وشروح على المختصرات. وليس من غرضنا استقصاؤها في هذا المجال، فهي عمدتنا في هذا البحث مع الأمهات التي ذكرنا.

غير أننا نشير إلى أمرين هامين، أحدهما يتعلق بالحنابلة والآخر يتعلق بالأحناف:

1- الحنابلة:

رغم أنهم كانوا أكثر أهل السنة كراهة لعلم الكلام لم يسعهم أن يسكتوا طويلا عن الرد على المتكلمين المعتزلة، والأشاعرة وغيرهم، وما قام به ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[3] من جهود في هذا المجال يمكن اعتباره ممارسة فعلية لعلم الكلام رغم حرصهما على انتهاج منهج السلف، ومخالفتهما لطرائق المتكلمين في البرهنة وتوظيف علم المنطق، ونحو ذلك. وقد صنّف الحنابلة فعلا عدّة كتب في التوحيد بيانا لعقيدتهم السلفية اهتمّ بعضها ببيان مواقفهم من مختلف المسائل الكلامية المتداولة

1- محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، يكنى أبا عبد الله، ويعرف بالإمام أخذ عن اللخمي قال عنه ابن فرحون "كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد" من أهم مصنفاته "المعلم في شرح مسلم" و"شرح التلقين" للقاضي عبد الوهاب. ت 536هـ (الديباج: 2/ 250-252).

2- أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، سيف الدين، الفقيه الأصولي الشافعي: ت: 631هـ (وفيات الأعيان: 3/ 293-294).

3- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية، من أعلام الحنابلة. ت:751هـ (الفكر السامي: 2/ 365).

بما في ذلك قضايا دقيق الكلام كالجواهر، والأعراض، والأجسام، ونحوها[1]. ومن أشهر كتبهم في هذا المجال كتاب "المعتمد في أصول الدين" للقاضي أبي يعلى الفرّاء[2].

والمهم أنّ الحنابلة عندما كتبوا في علم أصول الفقه كانت طريقتهم في عمومها كلامية نظرية بحكم أنهم لم ينطلقوا من الفروع يتتبعونها لاستنتاج الأصول، وأهم ما يدل على طريقتهم الكلامية أنهم كانوا حريصين على إثبات مواقفهم من المسائل الكلامية التي اهتم بها الأصوليون المتكلمون، وكانوا يركّزون بالخصوص على المسائل التي كانت لهم فيها مواقف مشهورة يخالفون فيها المعتزلة والأشاعرة مثل مسألة "كلام الله" تعالى ونحو ذلك.

ومن أشهر كتبهم التي كثر فيها ذكر الكلاميات كتاب "التمهيد في أصول الفقه" لأبي الخـّطاب الكلوذاني[3] المتوفى سنة (510هـ/ 1116م) و"روضة الناظر وجنة المناظر" لابن قدامة[4] المتوفى سنة (620هـ/ 1223م)، و"المسودّة في أصول الفقه" لآل تيمية، و"شرح الكوكب المنير" لابن النجار[5] المتوفى سنة (972هـ/ 1564م) وغيرها.

2- الأحناف:

واصل أكثر الأحناف الكتابة في الأصول على طريقتهم الفقهية الموغلة في تتبع فروع مذهبهم، لكنهم أمام موجة إدخال الكلاميات في علم الأصول، صار بعضهم يفكر في إثبات عقيدتهم الماتريدية ضمن المسائل الأصولية، وأهم من نهض للقيام بهذه المهمة علاء الدين السمرقندي[6] المتوفى سنة (540هـ/ 1145م) في كتابه "ميزان الأصول في نتائج العقول" فقد لاحظ كما قال في مقدمته أنّ "أكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين

1- ذهب سعيد بنسعيد إلى أنّ الحنابلة راجعوا بعد ذلك موقفهم من علم الكلام مراجعة قويّة وجزئية على الأقلّ (الخطاب الأشعريّ: ص 37).

2- محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء. قاضي القضاة. مجتهد في المذهب الحنبلي. من مصنفاته "الأحكام السلطانية" و"شرح الخرقي" ت: 458هـ (طبقات الحنابلة: 3/ 361-426).

3- محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب، البغدادي، الحنبلي من مصنفاته "الانتصار في المسائل الكبار" ت:510هـ (طبقات الحنابلة 3/ 479-480، هدية العارفين 2/ 6).

4- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي. من مؤلفاته "المغني" شرح المختصر الخرقي في الفقه (هدية العارفين: 5/ 459-460).

5- تقي الدين محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي النجار، الفتوحي المصري الحنبلي، المعروف بابن النجار (هدية العارفين: 6/ 255).

6- لم يجمع السمرقندي كسائر المتأخرين من الأحناف بين طريقتي المتكليمن والفقهاء، بل كان يكثر من ذكر القضايا الكلامية ولا يهتم كثيرا بالفروع.

لنا في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطإ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتحامي عن الأمرين واجب في العقل والشرع"[1] وبيّن أنّ أكثر كتب الأحناف اهتمت باستخراج الفروع من ظواهر المسموع[2] لكنّ أصحابها "لّما لم يتمهّروا في دقائق الأصول في قضايا المعقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول"[3] لذلك أراد أن يسدّ هذا الخلل، ويتدارك النقص الذي اتسمت به كتابات الأحناف المتمسكين بالطريقة الفقهية التفريعية فعزم على الكتابة في النوع الكلامي من الأصول، وقد كان صريحا ومعتدا بنفسه حين قال "رأيت من الشفقة على هذه الطبقة أن أكتب جملا من الفصول في هذا النوع من الأصول، وأذكر في كل فصل مذاهب أهل السنة والجماعة، وعقائد أهل البدع والضلالة ليكونوا على بصيرة من المذهب الصحيح، فلا يقعوا في شيء من المعتقد القبيح"[4] وذلك لأنه يرى "من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب (أي في أصول الفقه) على اعتقاد مصنّف الكتاب"[5] وبناء على وضوح هذا الغرض الكلامي غلبت المسائل الكلامية على أكثر فصول الكتاب بحيث لم ترد فيه الفروع إلا نادرا، فكأنه حوّل علم أصول الفقه إلى ميدان إضافي من ميادين الجدل الكلامي على العقيدة الماتريدية.

والحاصل مما تقدم أنّ علماء المذاهب السنية الأربعة والمعتزلة صاروا يشتركون في الكتابة الأصولية على الطريقة الكلامية، فتداخلت عندهم مباحث علم أصول الفقه مع مباحث علم الكلام، وتمّ بذلك "استجرار الكلام إلى الأصول" كما قال الغزالي[6].

لذلك اتسمت هذه الكتب في عمومها بالتجريد الصوري للقضايا، وكثرة الجدل، كما كثر فيها توظيف علم المنطق في بيان الحدود والبرهنة على التصديقات، وقلّت فيها الفروع، بل إنّ الغزالي ذهب إلى أن الأصول لا ينبغي أن "يتعرض فيها لآحاد المسائل ولا على طريق ضرب المثال"[7] لكن أصحاب هذه الطريقة كانوا يحتاجون رغم ذلك إلى إيراد بعض الفروع في عدة مسائل.

أما اللامذهبية التي وصفت بها هذه الكتب، فهي ليست على الإطلاق الذي ذكره بعض الباحثين[8] إذ لا ينبغي أن يفوتنا أنها دونت في عصور التقليد، وإن حصل فيها اجتهاد، فهو لا يخرج

1- ميزان الأصول: 1/ 97-98.

2- م.ن: 1/ 98.

3- م.ن: 1/ 98-99.

4- م.ن: 1/ 100.

5- م.ن: 1/ 97.

6- المستصفى: ص 9.

7- م.ن: ص 5.

8- أبو زهرة: أصول الفقه، ص18 – زكي الدين شعبان: أصول الفقه، ص 18.

عن كونه اجتهادا ترجيحيا أو تنقيحيا داخل كل مذهب، وقد أكد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أنّ علم الأصول كان يدعم التقليد المذهبي لأنه "لم يدون إلا بعد تدوين الفقه"[1] ولأن قواعده تمكن "المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفس المزاولين لها من مُقلـِّدَةِ المذاهب"[2].

صحيح أنّ المتكلمين كانوا يميلون إلى الموضوعية، والنقد، وأنهم كانوا يجتهدون في تحرير القواعد دون تقيد كبير بالفروع، وأنّ عددا منهم كان يبدي بعض التحرر داخل المذهب، لكنّ هذا الأمر كان يختلف من أصولي إلى آخر، ولم تكن الاختلافات المذهبية مع ذلك غائبة عن هذه الكتب. بل كان بعض هؤلاء المتكلمين لا يخفي تعصّبه المذهبي وتحامله على بعض الأئمة المجتهدين، وقد بالغ إمام الحرمين في تجريح أبي حنيفة حين قال عنه مرة "إنّه ما كان من المجتهدين أصلا"[3] وقال عنه في موضع آخر من كتابه البرهان "مثل هذا الرجل لا يعدّ من أحزاب الفضلاء"[4] كما تحامل على الإمام مالك في بعض المواطن، مثال ذلك أنه لم يكن دقيقا في عرض موقفه من المصالح المرسلة، إذ صوّره بطريقة تشعر القارئ بأنّ مالكا كان يبالغ في إثبات مصالح بعيدة عن النصوص، ومنسلة – حسب تعبيره – "عن ضبط الشريعة"[5] واستنتج أنّ ذلك جرّ مالكا "إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن"[6]. أمّا المسائل التي خالف فيها الجويني إمامه الشافعي، فهي قليلة، ولا تخرج عن ظاهرة الاختلافات الداخلية التي عرفتها المذاهب[7].

ولا نريد الإطالة بذكر الأمثلة الدالة على ذلك، فهي تتفاوت من كتاب إلى آخر، والمهم تقريره هو أنّ الموضوعية التي وصفت بها كتب المتكلمين نسبية، ولا تنفي التقيد العام بأصول المذاهب في المسائل المختلف فيها.

والأهم من ذلك بالنسبة إلى موضوعنا هو أنّ أصحاب هذه الطريقة كانوا متقيدين بمذاهبهم

1- مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 5-6.

2- م.ن: ص 6.

3- البرهان في أصول الفقه: 2/ 873.

4- م.ن: 2/ 892.

5- م.ن: 2/ 873.

6- م.ن: 2/ 721.

7- من ذلك مخالفته في مسالة نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة، وفي بعض مسائل الألفاظ كالأمر، والمشترك، ومعنى الواو، والمفهوم، ونحو ذلك (انظر فهارس تحقيق البرهان لعبد العظيم محمود الديب: فهرس أهم المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين الشافعي – 2/ 961).

الكلامية في مسائل العقيدة التي أدخلوها في علم أصول الفقه، بل إنهم اعتبروا علم الكلام أعلى من علم أصول الفقه، لأنه سيد العلوم، إذ هو – كما يقول الغزالي: "المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات"[1] لذلك فما على الأصولي إلا أنّ يقلد المتكلم[2] وأن يأخذ عنه المبادئ مسلمة، لأن علم الكلام الأعلى من علمه هو الذي تكفل بالبرهنة عليها[3].

وهكذا بعد أن كان علم الكلام بدعة، ومنكرا عند السلف، والمجتهدين الأوائل من الأئمة انتهى الأمر بالأصوليين إلى أن عدّوه أعلى العلوم وسيّدها، وحكّموه في علمهم.

الطريقة الثالثة: طريقة الجمع بين الطريقتين

تعرف هذه الطريقة بأنها طريقة "المتأخرين" لأنّ الإقبال عليها بدأ في القرن السابع الهجري تقريبا وقد وُصفت بأنها تجمع بين فائدة خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على الفروع، وفائدة خدمة الأصول بتحقيق الأدلة وتمحيصها.

ومن أشهر الكتب المصنفة على هذه الطريقة "بديع النظام، الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام" لابن الساعاتي الحنفي[4] المتوفى سنة (694هـ/ 1294م)، و"تنقيح الأصول" مع شرحه "التوضيح" لصدر الشريعة البخاري الحنفي[5] المتوفى سنة (747هـ/ 1364م)، و"التحرير" لكمال الدين المشهور بابن الهمام الحنفي[6] المتوفى سنة (861هـ/ 1456م) و"التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج الحنفي[7] المتوفى سنة (879هـ/ 1474م)، و"مسلّم الثبوت" لمحب الدين بن عبد الشكور الحنفي[8] المتوفى سنة (1119هـ/ 1707م)، وقد شرحه عبد العلي اللكنوي الأنصاري[9] المتوفى سنة (1225هـ/ 1810م) في

1- المستصفى: ص7.

2- الآمدي: الإحكام في أصول الأّحكام، 1/ 220.

3- الغزالي: المستصفى، ص7.

4- أحمد بن علي بن ثعلب البعلبكي البغدادي الأصل والمنشأ، المعروف بابن الساعاتي، من كبار فقهاء الحنفية (هدية العارفين: 5/ 100-101).

5- عبيد الله بن مسعود بن محمود المحبوبي العبادي البخاري، المعروف بصدر الشريعة، فقيه وأصولي حنفي (أبجد العلوم 3/ 121 – الفكر السامي 2/ 184).

6- كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري، الحنفي المشهور بابن الهمام، من أشهر مصنفاته إلى جانب "تحرير الأصول" "المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة (هدية العارفين: 5/ 201).

7- محمد بن الحسن الحلبي الحنفي، شمس الدين، فقيه وأصولي ومفسر (الضوء اللامع: 9/ 210-211- معجم المؤلفين: 11/ 275).

8- محب الله بن عبد الشكور، البهاري الهندي الحنفي، من مؤلفاته سلم العلوم في المنطق (هدية العارفين: 6/ 5).

9- محمد بن محمد نظام الدين اللكنوي الأنصاري، عبد العلي، أبو العياش. فقيه وأصولي حنفي (معجم المؤلفين: 11/ 262).

كتاب "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت" وقد اعتاد الباحثون[1] أن ينسبوا إلى هذه الطريقة كتاب "جمع الجوامع" لتاج الدين السبكي الشافعي[2] المتوفى سنة (771هـ/ 1369م).

والملاحظ أنّ هذه الكتب قد اتسمت بالمبالغة في التعقيد والاختصار، حتى أنّ قارئها لا يكاد يفهم مقاصد أصحابها دون الاستعانة بشروحها.

ثم إنّ وصف هذه الكتب بأنها جامعة بين طريقتي المتكلمين والفقهاء يحتاج إلى بعض التدقيق، إذ لا ينبغي حمله على هذا الإطلاق. وذلك لأنّ الجمع بين أمرين يقتضي التوفيق بينهما بمنهج موضوعي يسعى إلى التقريب مع تحري الحياد ما أمكن. لكنّ الملاحظ أنّ المصنفين الذين تقدم ذكرهم كانوا في عمومهم أحنافا تفطنوا إلى قصور مصنفات من تقدمهم في مجال الاستدلال الكلامي والتقعيد النظري، فأرادوا الانتصار لأصولهم بإضافة المسلك الكلامي إلى مسلكهم الفروعي. فهم لم يقصدوا الجمع بمعناه التوفيقي، بل قاموا بجمع صوري لم يتخلوا فيه عن منحاهم الفقهي المذهبي. لذلك كانت التحقيقات الكلامية والتقعيدية التي أدخلوها على منهجهم المعتاد سندا جديدا يدعمون به أصولهم التي استنبطوها من الفروع. وعلى سبيل المثال، فإن الناظر في كتاب "التحرير" لابن الهمام الحنفي وشروحه المختلفة يمكنه أن يلاحظ بيسر مدى حضور الانتصار المقصود للاختيارات الحنفية، مع دعمها بنقد أصول المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة، أو بتوظيف بعضها في تحليل قواعدهم.

فالذي ينبغي فهمه من الجمع ليس هو التوفيق مع الحرص على الموضوعية، وإنما هو إضافة المسائل الكلامية على المذهب الماتريدي، مع المحافظة على الطريقة الفقهية التي انتهجها قدماء الأحناف.

أمّا كتاب "جمع الجوامع" لابن السبكي الشافعي، فلم يظهر فيه دليل واضح على إرادة الجمع بين الطريقتين. وإنما رام صاحبه تلخيص مسائل علم أصول الفقه في متن شديد التركيز يجمع نتائج مطالعات أصولية متعددة. ووجود كلمة الجمع في العنوان ليس دليلا كافيا على انتهاج منهج توفيقي بين المتكلمين والأحناف، وإنّما يدل على مسلك تلخيصي صرّح به المؤلف في مقدمة الكتاب حين بيّن أنه انتقى مسائله من "زهاء مائة مصنّف"[3] إلى جانب اعتماده على شرحه لمختصر ابن الحاجب[1]

1- أبو زهرة: أصول الفقه، ص24 – الخضري: أصول الفقه، ص11 – زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي: ص 25 – بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص19 – الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص211.

2- تاج الدين عبد الوهاب علي السبكي، أصولي شافعي، صاحب طبقات الشافعية الكبرى والوسطى. ت:771 هـ (طبقات الشافعية للحسيني ص 234-235. الفكر السامي 2/ 345-346).

3- جمع الجوامع: 1/ 35 (مع حاشية العطار على شرح المحلي).

ولمنهاج البيضاوي[2]. وبناء على ذلك، فإنّ إقحام هذا الكتاب ضمن الطريقة الثالثة يعد تسرعا لا دليل عليه، خصوصا وأنّ المؤلف كان أشعريا شافعيا ينتهج نهج المتكلمين، ويحرص على الانتصار لمذهبه في مسائله المنتقاة بعناية وحذق كبيرين. لذلك كان من الأنسب اعتبار هذا الكتاب ملخصا من ملخصات الطريقة الكلامية.

والذي يهمنا استنتاجه هو أنّ الكتب المنسوبة إلى هذه الطريقة تشارك الكتب المصنفة على الطريقة الكلامية في ذكر مبادئ من علم الكلام. ولكنْ بقدر لا يطغى على المنهج الفقهي. فهي بهذا الاعتبار، تعدّ من المراجع المعتمدة في معرفة وجوه العلاقة بين علمي الكلام والأصول.

ويمكن تلخيص أهمّ نتائج هذا المبحث فيما يلي:

1- أنّ علم أصول الفقه بعد الشافعي بقي في المراحل الأولى، وإلى حدود النصف الأول من القرن الرابع الهجري تقريبا محافظا على السياق الفقهي الذي نشأ فيه.

2- أنّ الأصوليين الأوائل بعد الشافعي كانوا يكرهون الخوض في المسائل الكلامية، رغم أنّ بعضهم كان يلامسها لمسا خفيفا على وجل، لضرورة الرد على المخالفين.

3- أنّ الفرق الإسلامية وعلماء الكلام بصفة عامة كانت لهم آراء مختلفة في عدة مسائل أصولية، بل وفقهية أيضا، لكنها كانت محل جدل في إطار علم الكلام قبل أن يتم اللقاء بين علمي الكلام والأصول على مستوى التصنيف. ومما يدل على ذلك ذكر الأشعري لمجموعة من هذه الاختلافات في كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" رغم أنه كتاب مختص في الخلافات الكلامية بين الفرق.

4- أنّ المعتزلة والأشاعرة من المالكية والشافعية كانوا هم المبادرين إلى إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه.

5-أنّ أصحاب الطريقة الكلامية اعتبروا علم الكلام أعلى رتبة من علم أصول الفقه، بل اعتبروه سيّد العلوم بعد أن كان فقهاء السلف يكرهونه، وبناء على ذلك استمدوا منه كثيرا من

1- أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس المصري، الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب. ت:646هـ (الديباج: 1/ 86 – وفيات الأعيان: 3/ 249) والمختصر المذكور هو مختصر "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل" وقد اعتنى الشراح بمختصر المنتهى أكثر من عنايتهم بالمنتهى نفسه، وقد شرحه ابن السبكي في كتاب "رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب".

2- أبو الخير عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي، ولي القضاء بشيراز. ت: 685هـ (الفكر السامي: 2/ 345-346. معجم المؤلفين: 6/ 97-98) ومنهاج البيضاوي مختصر موضوع على طريقة المتكلمين مثل مختصر ابن الحاجب. وقد شرحه ابن السبكي شرحا جيدا كثير الفوائد في كتاب "الإبهاج في شرح المنهاج".

المبادئ، وأوجبوا على أنفسهم تقليد المتكلمين.

6-أنّ أصحاب الطريقة الفقهية من الأحناف التحقوا بأصحاب الطريقة الكلامية، وصاروا يهتمون بالكلاميات إلى جانب اهتمامهم باستنباط الأصول من الفروع الفقهية.

الفصل الثالث

مبادئ العلاقة بين علمي الأصول والكلام

المبحث الأوّل: العلاقة من جهة الحقيقة

المبحث الثاني: العلاقة من جهة الموضوع

المبحث الثالث: العلاقة من جهة الفائدة

المبحث الرابع: العلاقة من جهة المرتبة

المبحث الخامس: العلاقة من جهة الحكم

المبحث السادس: العلاقة من جهة التسمية

المبحث السابع: العلاقة المنهجية

تمهيد

كان كلامنا على العلاقة التاريخية بين علمي الكلام والأصول مجرّد إثبات لوجود هذه العلاقة في التاريخ، وليس فيه بيان لمبادئها ولا ضبط لوجوهها. وهو كلام نراه ضروريا لكنّه غير كاف.

فهو ضروري من جهة أنّه يعدّ أرضية لما نريد بيانه من خصائص العلاقة ومحدّداتها، إذ لولا التقاؤهما في التاريخ لما أمكن الكلام على ما يجمع بينهما وما يفرّق. وهو غير كاف من جهة أنّ المطلوب ليس مجرّد إثبات الالتقاء، بل لا بدّ أن تتّضح الصورة ببيان وجوه العلاقة كما بيّنها الأصوليون أنفسهم، أو كما يفهم من كلامهم وكلام المتكلمين على العلمين.

وبما أنّ هذا الفصل مخصص للبحث في مبادئ العلاقة بين العلمين، فمن المفيد أن نمهّد لذلك ببيان ما نقصده بالعلاقة، ثمّ ما نقصده بالمبادئ.

1- العلاقة:

تطلق العلاقة في اصطلاح المنطقيين على ما بسببه يستصحب شيء شيئا آخر، واستصحبه أي دعاه إلى الصحبة، والمعنى أنّ العلاقة شيء بسببه يطلب الشيء الأوّل أن يكون الشيء الثاني مصاحبا له[1]

1- الجرجاني: التعريفات، ص89؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1012-1013

والذي يهمنا من هذا المعنى المنطقي أنّه يثبت وجود أمرين مختلفين توجد بينهما علاقة مصاحبة لسبب من الأسباب، كالعِلِّية أو الشرطية مثل قولنا "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"[1]

والعلاقة عند الفلاسفة مفهوم عام يقصد به "كلّ ارتباط بين موضوعين أو أكثر من موضوعات الفكر، بحيث يدرك العقل علاقة أحدهما بالآخر بفعل واحد لا ينقسم، كعلاقة التشابه، أو التباين، أو المعيّة، أو التعاقب، أو العليّة، أو الغائية، أو التضايف"[2].

والذي يهمنا من هذا المفهوم العام إلى جانب إثباته لوجود أمرين مختلفين أو أكثر، هو أنّ العلاقة فيه لا تنحصر في الاشتراك أو التشابه ونحوهما، بل تشمل التباين، على معنى أنّ الذهن حين يربط بين أمرين ويجدهما متباينين فإنّ هذا التباين يعتبر علاقة، لكنها علاقة سلبية تدلّ على الفصل لا على الوصل.

والمقصود في خصوص ما نريد بيانه هو أنّ إثبات العلاقة بين أيّ معلومين يقتضي منهجيا إثبات تمايزهما، فعلاقة الوصل لا تثبت إلا بعد ثبوت علاقة الفصل، لأنّ المعلومين إن كانا متطابقين أو متماهيين بما يجعلهما أمرا واحدا غير قابل للفصل، فلا داعي أصلا إلى البحث في وجوه العلاقة بينهما ما دام التباين غير موجود من الأساس.

إلا أنّ التمايز المطلوب إثباته عند المقارنة يشترط فيه أن لا يكون من جميع الوجوه، لأنه بهذا المعنى ينفي احتمالات التواصل ويعمّق الفوارق.

وبهذا يتبيّن أنّ البحث عن العلاقة بين أي معلومين يستدعي نفي أمرين بواسطة إثباتين:

الأول: نفي الاشتراك من كلّ وجه بإثبات التمايز من بعض الوجوه.

الثاني: نفي التمايز من كلّ وجه بإثبات الاشتراك من بعض الوجوه.

وهذا يعني أنّ البحث في مبادئ العلاقة بين علمي الكلام والأصول يفترض التسليم بأربعة أمور:

أ- أنّهما متمايزان

ب- أنّهما لا يتمايزان من كلّ وجه.

ج- أنّهما مشتركان

د- أنّهما لا يشتركان من كلّ وجه.

والأمران الأوّلان يضبطان أصول التمايز، ويحدّدان وجوه استقلال كل علم منهما عن صاحبه

1- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1013

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 94

أمّا الأمران الثاني والثالث فيضبطان أصول التواصل ويحددان وجوه اشتراكهما.

وبهذا يظهر أنّ المقصود بالكلام على العلاقة بين علمي الكلام والأصول بيان أمرين أساسيين، هما:

أ- وجوه التمايز بين العلمين

ب- وجوه الاشتراك بينهما.

2- المبادئ:

المبدأ اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادئ، ومبدأ الشيء أوّله، ومادّته التي يتكوّن منها، فالنواة مبدأ النخل، والحروف مبادئ الكلمات[1].

ومبادئ العلم عند المنطقيين هي الأشياء التي ينبني ذلك العلم عليها[2]. وهذا المعنى الخاص ليس مقصودا بالذات في هذا الفصل، لذلك سيأتي بيانه في الفصل الموالي غير أنه يعتبر داخلا من وجه المعنى الأعمّ الذي نريد بيانه، وبناءَ هذا الفصل عليه.

وما نقصده تحديدا إنّما هو المبادئ بالمعنى الأعمّ ويراد بها "ما يُبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يُذكر في أوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة"[3].

فقد اعتاد كثير من المصنّفين بمن فيهم المتكلمون والأصوليون أن يتكلموا في بدايات كتبهم على تعريف العلم الذي يهتمون به، وموضوعه، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، واستمداده، وتسميته. كما يتكلمون على مقدمات عقلية أو منطقية مناسبة للعلم، وغير ذلك مما يسميه قدماء الحكماء بالرؤوس الثمانية[4]. ولم يكن الجميع ملتزمين بذكر هذه المبادئ أو الرؤوس كلّها، بل كانوا يختلفون في العدد الذي يذكرونه منها، وقلّ من كان يهمل التعريف، والموضوع، والفائدة.

وقد سميت هذه الأمور "مبادئ" إمّا لأنّ الكتب تبدأ بها، أو لأنّ فهم مقاصد العلم يتوقف على معرفتها كما أكّد الرّهوني "فإن توقّف تصوره (أي العلم) عليه فهو الحدّ، وإن توقّف باعتبار الشروع

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 320

2- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 136

3- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 10

4- وهي: 1- الغرض من تدوين العلم أو تحصيله 2- المنفعة 3- السمة ويقصدون بها عنوان العلم ووجه تسميته أو عنوان الكتاب 4- المؤلف 5- نوع العلم هل هو من اليقينيات أو الظنيات، أو الشرعيات أو غيرها 6- مرتبته بين العلوم 7- القسمة وهي بيان أجزاء العلم وأبوابه 8- الأنحاء التعليمية وأنحاء مستحسنة في طرق التعليم كالقسمة والتحليل، والتحديد، والبرهان (القنوجي: أبجد العلوم 1/ 85-89)

فهو الفائدة، وإن توقّف البحث عن مسائله عليه فهو الاستمداد"[1].

وهذه المبادئ يذهب البعض إلى اعتبارها من أجزاء العلم، ويرى آخرون أنّها ليست من أجزائه، وهناك من توسّط فذهب إلى أنّها وإن لم تكن من أجزائه فقد تعتبر كذلك تغليبا[2].

والحاصل أنّ هذه المبادئ سواء أكانت من أجزاء العلم أم خارجة عنه، فهي تعتبر كلاما عاما متعلقا بالعلم يعطي صورة كلية عن مضامينه، ومنهجه، وغايته، ونحو ذلك مما يمكن أن يفيد الطالب أو الباحث "على وجه البصيرة، أو على وجه كمال البصيرة"[3].

وما سنقوم به في هذا الفصل هو المقارنة بين المبادئ التي تذكر غالبا في مقدمات الكتب الكلامية والأصولية، لأنّ هذه المقارنة تمكّننا من تكوين صورة مبدئية عن وجوه العلاقة بين العلمين. وهي صورة إجمالية نظرية، يتأسّس عليها الجانب العملي أو التفصيلي الذي تظهر فيه العلاقة على مستوى التطبيق في المسائل.

والملاحظ أنّ "الاستمداد" يعدّ من المبادئ لعلم أصول الفقه، ومن المسائل لعلم الكلام[4] فالمقارنة بين العلمين من جهته ليست مقارنة بين مبدأين، بل بين أمرين تختلف نسبة كلّ منهما إلى علمه عن نسبة الآخر، لذلك لم نتكلم على هذا النوع من العلاقة في هذا الفصل. وقد خصصنا له فصلا مستقلا لهذا السبب، ولأنّه يعدّ أبرز وجوه العلاقة بين العلمين، وعليه مدار البحث في قضاياه الجوهرية.

المبحث الأول: العلاقة من جهة الحقيقة

حقيقة الشيء هي ماهيته، أي "مابه الشيء هو هو"[5] وتُتَصوّر عن طريق "الحدّ"[6].

ولمّا كان الغرض بيان وجوه الاشتراك والتمايز بين العلمين من جهة حقيقتيهما فإنّ الحدّ يحقق هذا الغرض على أكمل الوجوه، لأنه لم يجعل لبيان حقيقة الشيء فقط، بل لبيان ما يميّزه عن غيره أيضا.

1- تحفة المسؤول: 1/ 137-138

2- م.ن: 1/ 137؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 10

3- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 10

4- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 137

5- الجرجاني: التعريفات، ص54 وص110، وقد عرّف الحقيقة والماهية في الموضوعين بنفس التعريف المذكور.

6- الغزالي: المستصفى، ص11؛ المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 194 حيث يقول: "والحدود إنما تنصرف إلى الحقائق"

فقد حُدّ الحدّ بأنه "اللفظ الجامع المانع"[1] وهذا يعني أنه يشمل أمرين:

أ- **الجمع**: ويقصد به بيان الأوصاف التي تعرف بها حقيقة المحدود في ذاتها.

ب- **المنع**: ويقصد به أن يعيَّن للمحدود ما يكفي لتمييزه عن غيره.

وبهذا يكون الجمع التفاتا إلى ذات المحدود، بينما يكون المنع التفاتا إلى خارجه من منطلق الذات قصد تحقيق التمايز.

والتمييز إنّما يُحتاج إليه عند وجود علاقة اشتراك بين المحدود وغيره. فالشيء الذي لا يشارك المحدود من أي وجه لا يلتفت إليه في الحدّ، وإنّما يلتفت إلى المشارك من وجه أو أكثر قصد ضبط الفوارق بدقّة. لذلك عُرّف الحدّ بأنّه "قول يشتمل على ما به الاشتراك، وما به الامتياز"[2].

وهذا البيان لمعنى الحدّ يدلّ على أنّه يمكن التعرّف على وجوه الاشتراك والتمايز بين العلمين من خلال حدّيهما.

والملاحظ أنّ علمي الكلام والأصول قد حُدّا بعدّة حدود خضعت لمناقشات طويلة ليس من غرضنا استقصاؤها، لأنّ ذلك تفصيل يخرجنا عن مقصد متابعة وجوه العلاقة بين العلمين. لذلك سنكتفي باصطفاء حدّين شهيرين نتخذهما أساسا للنظر في وجوه الاشتراك والتمايز.

1- حدّ علم الكلام:

عرّف الإيجي[3] علم الكلام بأنّه "علم يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشّبَهِ"[4].

ويمكن أن نستنتج من هذا التعريف الأوصاف التالية لعلم الكلام:

أ- أنّه علم مهاريّ: لأنّه يُكسب القدرة على إثبات العقائد الدينية بالأدلة. لذلك فإنّ العلم بالعقائد دون التمهّر في طرق إثباتها لا يسمّى علم كلام إلاّ على جهة المجاز، وإن أمكن تسميته بعلم التوحيد[5].

1- الباجي: الحدود في الأصول، ص 23

2- الجرجاني: التعريفات، ص 51.

3- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (نسبة إلى بلدة من نواحي شيراز) يُلقب بعضد الدين القاضي الحنفي. له عدّة تصانيف في مختلف العلوم الإسلامية مثل "المواقف" في علم الكلام، و"شرح مختصر المنتهى" لابن الحاجب في أصول الفقه. ت: 756هـ (هدية العارفين: 5/ 527).

4- المواقف: ص 7.

5- ساجقلي زاده: ترتيب العلوم، ص 145.

ب- **أنّه علم منهجي**: لأنّه يتوسل بالأدلة إبراما ونقضا، بمعنى أنّه يشتغل بأدلّة الإثبات، كما يشتغل بأدلة النفي التي تدفع شبه الخصوم.

ج- **أنّه علم دينيّ**: ولا شكّ أنّ الدين المقصود هو الإسلام المنقول عن الرسول محمد ﷺ.

د- **أنّه علم عقدي**: بمعنى أنّه لا يشتغل بإثبات جميع الحقائق الدينية، وإنّما يختصّ بإثبات حقائق العقيدة التي يقصد بها نفس الاعتقاد لا العمل.

وهذه الأوصاف تصلح قواعد لبيان ما يشارك به عِلمُ الكلام غيرَه من العلوم، وما يميّزه عنها، وهي بالتالي تصلح لبيان بعض وجوه العلاقة بينه وبين علم أصول الفقه.

2- حدّ علم أصول الفقه:

عرّفه ابن الحاجب بأنّه "العلم الذي يُتوصّل به إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية[1].

ويمكن أن نستنتج من هذا التعريف الأوصاف التالية لعلم أصول الفقه:

أ- **أنّه علم مهاريّ**: لأنّ التمكّن من القواعد الأصولية من شأنه أن يُكسب القدرة على استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيلية. أمّا إذا لم يكن العالم بالأصول مجتهدا فلا أقلّ من أن تتكوّن لديه مهارة الاستدلال تطبيقا، أو ترجيحا، أو تنقيحا.

ب- **أنّه علم منهجيّ**: لأنّه يهتمّ بكيفيّة دلالة الأدلة الشرعية على مدلولاتها التي هي الأحكام.

ج- **أنّه علم ديني**: لأنه ينتمي بداهة إلى دائرة العلوم المنسوبة إلى الدين الإسلامي.

د- **أنّه علم تشريعي**: فهو وإن كان دينيا لا يبحث في أدلة الدين كله، وإنما يختص ببيان وجوه دلالة الأدلة على التشريعات العملية.

3- وجوه الاشتراك والتمايز:

يظهر مما تقدم أنّ العلمين يشتركان في:

أ- الصفة المهارية التي تجمع بينهما.

ب- الصفة المنهجية بحكم اهتمامهما بالأدلة.

ج- الصفة الدينية بحكم انتمائهما إلى العلوم الإسلامية.

لكنّهما يختلفان في المجال الديني الذي يختص به كل واحد منهما، فعلم الكلام يهتم بالعقائد التي

1- منتهى الوصول والأمل: ص 3.

لا يقصد بها العمل، وعلم أصول الفقه يهتم بالأدلة التي ينبني عليها العمل. وهذا هو التمايز من حيث الموضوع الذي سنفرد له مبحثا خاصا.

ولمّا كان هذا الجانب أكثر الجوانب دلالة على التمايز حرص الإيجي الذي نقلنا عنه حدّ علم الكلام على بيانه بعد ذكر الحدّ مباشرة، ليستبعد الجانب العملي التشريعي من اهتمام المتكلم، فقال "والمراد بالاعتقاد ما يقصد به نفس الاعتقاد لا العمل"[1].

ويمكن القول بأنّ هذا تمايزٌ من جهة الثمرة، لأنّ علم الكلام ثمرته العقائد، بينما علم أصول الفقه ثمرته الأحكام العملية.

لكنّ التمايز بين العلمين من هذه الناحية لا يقف عند هذا الحدّ، لأنّهما يختلفان كذلك في الطريقة التي يعامل بها كلّ منهما ثمرته.

فالمتكلم يوظف الأدلة لإثبات العقائد التي يذكرها في علمه، ويهتمّ بتفصيل مسائلها، وهذا يعني أنّه يجمع بين الدليل والمدلول، لأنه لا يكتفي ببيان طرق استثمار الأدلة، بل يستثمر الأدلة لتحصيل الثمرة التي هي العقيدة.

أمّا الأصولي، فهو يشتغل أساسا ببيان وجوه دلالة الأدلة على الأحكام، لكنّه لا يستثمر الأحكام بنفسه حالة اشتغاله بعلم الأصول. فهو يهتمّ بالدليل دون المدلول، بمعنى أنّه يبيّن طرق الاستدلال على نحو إجمالي، ولا يستثمر الأحكام التي يراد استنباطها، وإنّما يترك ذلك للفقيه الذي يشتغل بالأدلة التفصيلية.

وهذا الفارق يوضّح لنا أنّ علم أصول الفقه تغلب فيه الصفة المنهجية على الصفة المضمونية، لأنه لا يهتم بمضامين الأحكام العملية. وإذا ذكرت فيه بعض الأحكام – عند أصحاب الطريقة الكلامية خصوصا – فإنما تذكر عرضا على سبيل التمثيل فقط. وبذلك يمكن القول بأنه علم منهجي خالص.

أمّا علم الكلام، فهو لم يتمحّض للمنهج الاستدلالي، ولا يصحّ وصفه بأنه علم منهجيّ خالص، بل هو علم يجمع بين المنهج والمضمون، لأنّ فيه من الاستدلال بقدر ما فيه من العقائد المستدَلّ عليها.

1- المواقف: ص 7

موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية[1] والمقصود بالعوارض الأحوال الخارجية التي تُحمل على الموضوع. أمّا الذاتية فيقصد بها أنّ منشأ تلك العوارض المحمولة[2] هو ذات الموضوع[3].

ولمّا كان الموضوع هو العوارض أو الأحوال التي يحكم بها على ذات المعلوم، اعتبره العلماء أكثر المقاييس دلالة على استقلاليته وتميّزه. لذلك أكّدوا أنّ العلوم إنّما تتمايز بموضوعاتها[4].

وبسبب كثرة الحقائق وتنوّع أحوالها وقع تصنيفها في وحدات موضوعية متكاملة، ومشتركة المسائل بحيث تكوّن كلّ وحدة علما مستقلا بذاته له موضوع متميّز. وقد استُحسن هذا التصنيف بحسب الموضوعات، لأنّه يضبط المسائل ويسهّل تعلمها وتعليمها[5].

غير أنّ هذا التمايز بين موضوعات العلوم لا ينبغي أن يحمل على إطلاقه الذي يمنع كلّ احتمالات الاشتراك بينها، لأنّ التمايز له مستويات متفاوتة بعضها أقوى من بعض، فقد يكون كليا قائما على التباين من كل وجه، وقد يكون جزئيا يظهر فيه التباين من وجوه دون أخرى. وبناء على ذلك لا يبعد أن نجد بين موضوعي علم الكلام وعلم الأصول تمايزا لا يمنع اشتراكهما من بعض الوجوه.

1- موضوع علم الكلام:

ذهب الإيجي إلى أنّ موضوع علم الكلام هو "المعلوم من حيث ما يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا"[6]

1- الغزالي: معيار العلم، ص 229؛ الجرجاني: شرح المواقف 1/ 34؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 18

2- المحمول هو ما يحكم به على الموضوع، أو هو "الخبر" في مقابل الموضوع الذي هو "المخبر عنه" (الغزالي: معيار العلم، ص 85؛ مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، ص 92)

3- هذه العوارض التي منشؤها الذات، إمّا أن تلحق الشيء لذاته كالمدرك للإنسان، أو لجزئه الأعمّ كالمتحرّك بواسطة الحيوان، أو لأمر خارج عنه مساوٍ له بواسطة، كالضاحك بواسطة التعجّب. (ابن أبي شريف: المسامرة، ص15؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 18)

4- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 35؛ القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 44

5- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 35؛ حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 7 القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 44

6- المواقف: ص 7

ويشمل المعلوم الموجودَ والمعدوم والحال[1]، فإن حكم على المعلوم بأحكام تعدّ عقائد دينية كان تعلقه بإثباتها تعلقا قريبا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة لإثباتها كان تعلقه بها تعلقا بعيدا[2].

وبيّن الغزالي أن جميع أطراف علم الكلام يحصرها النظر في ذات الله تعالى، فالنظر في العالم لا يكون من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث أنه صنع الله سبحانه، وكذلك النظر في النبي ﷺ لا يكون من حيث أنّه إنسان وشريف وعالم ونحو ذلك، بل من حيث أنه رسول الله "فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله"[3].

وهو ما اختاره الأرموي[4] مؤكدا أنّ موضوع الكلام ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله في الدنيا كإحداث العالم، وفي الآخرة كحشر الأجساد[5].

واعترض على هذا القول بأنّ موضوع العلم لا يُبيَّن فيه وجودُه، بل أعراضه الذاتية، فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه وإلا لزم توقفه على نفسه. كما يلزم من اعتبار ذات الله تعالى موضوعا للكلام كون إثبات الصانع بيّنا بذاته فلا يحتاج إلى بيان أصلا[6].

وبقطع النظر عن هذا الاختلاف الراجع إلى التدقيقات المنطقية فمن الواضح أنّ علم الكلام موضوعه العقائد الإسلامية، وهو إذا نظر في المعلومات فإنما ينظر إليها من جهة دلالتها على الله تعالى، وإذا نظر في الله تعالى فإنما ينظر فيما يجب له كالقدم، والوحدة، والعلم، والقدرة ونحوها، وفيما يمتنع عليه كالحدوث، والتعدد، والجسمية ونحوها[7].

2- موضوع علم أصول الفقه:

ذهب أكثر الأصوليين إلى أنّ موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها

1- المعلوم يقابل المجهول، وهو عند المتكلمين ما من شأنه أن يُعلم، فإذا كان له تحقق في الخارج فهو موجود، وإذا لم يكن له ذلك فهو المعدوم (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1066-1067) أما الحال فيطلق على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة كالأحوال القائمة بذاته تعالى مثل العالمية والقادرية عند من يثبتها (م.ن: 1/ 359)

2- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 35

3- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 32

4- سراج الدين أبو الثناء، محمود بن أبي بكر بن حامد الأرموي الدمشقي، من الشافعية، عالم بالكلام والأصول والمنطق، من تصانيفه لباب الأربعين في أصول الدين للرازي، والتحصيل من المحصول في الأصول للرازي ت:682هـ (هدية العارفين: 2/ 406)

5- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 36

6- م.ن: 1/ 37-38

7- ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ص 14-15

للأحكام على وجه كلّي. وذلك لأنه يبحث فيه عن أحوال هذه الأدلة وعوارضها الذاتية، مثل كونها عامة أو خاصة، ومطلقة أو مقيّدة، ومنطوقة أو مفهومة، وكون اللفظ أمرا أو نهيا، ونحو ذلك من اختلاف مراتبها، وطرق الترجيح بينها عند التعارض، وكيفية الاستدلال بها[1].

وبناء على ذلك فإنّ مبحث الأحكام لا يعدّ من أصول الفقه، بل من مقدّماته، أو ممّا يذكر فيه على جهة التتميم والاستطراد[2].

وقيل إنّ موضوعه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة[3] وهذا القول ظاهر الضعف، لأنّه يخرج الأدلة والقواعد من علم أصول الفقه، ولأنّ الأحكام ثمرة الأدلة، فهي بناء على ذلك تابعة لها[4] ومبنية عليها، فكيف يجعل التابع موضوعا ويقصى المتبوع الذي هو الأصل؟

وذهب صدر الشريعة إلى الجمع بين الأمرين فقال: "موضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام، إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة"[5]. وهو ما رجّحه الشوكاني[6] حين أكّد أنّ "جميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة"[7].

وعند التأمّل يتبيّن أنّ الأمرين يعتبران في الحقيقة بحثا واحدا، إذ لا معنى لكون الدليل مثبتا للحكم إلاّ كون الحكم ثابتا بالدليل؛ وبناء على ذلك يمكن أن يعتبر الدليل موضوعا لعلم الأصول، كما يمكن أن يعتبر الحكم موضوعا له، لكنّ الاعتبار الأوّل أرجح، لأنّ أكثر الأصوليين يذهبون إلى أنّ الدليل هو موضوع أصول الفقه، ولأنّ الدليل أصل للحكم ومنتج له، والأصل أحقّ أن يكون موضوعا[8].

وممّا يؤيّد ذلك أنّ عبارة صدر الشريعة في التنقيح تشعر بأنّ البحث في الحكم تابع للبحث في الأدلة. ونصّ قوله: "فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها، ويلحق به البحث عما

1- الآمدي: الإحكام 1/ 8-9؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 36

2- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول 1/ 43

3- أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 18

4- الباحسين: أصول الفقه (الحد والموضوع والغاية) ص 13

5- التوضيح: 1/ 56.

6- محمد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشوكاني، الصنعاني، من كتبه "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار" و"فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير" ت: 1255 هـ (القنوجي: أبجد العلوم 3/ 201-205 والتاج المكلّل ص 443-450)

7- إرشاد الفحول: ص 5

8- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول 1/ 45

يثبت بهذه الأدلة، وهو الحكم، وعمّا يتعلق به"[1].

ورغم اختلاف الأصوليين في هذه التدقيقات التي يراد بها إحكام الصياغة بناء على شروط صناعة التدوين، فقلّ أن تجد أصوليا لا يهتم بالأحكام وما يتعلق بها على جهة الإجمال والتصور، بل إنّ الأصوليين يهتمّون بأحوال المجتهد الذي يستدل ويستثمر الأحكام من الأدلة، ولهذا ذهب الغزالي إلى أنّ جملة الأصول تدور على أقطاب أربعة هي: الثمرة، والمُثْمر، وطرق الاستثمار، والمستثمِر. والثمرة هي الأحكام، والمثمر هي الأدلة، وطرق الاستثمار هي وجوه الدلالة، والمستثمر هو المجتهد[2]. أمّا قطب هذه الأقطاب ومحورها المركزي فهو الأدلة التي لا خلاف في أنّها هي أصول الأحكام.

3- وجوه الاشتراك والتمايز:

يظهر مما تقدّم أنّ موضوعي العلمين متمايزان بوضوح، لأنّ علم الكلام موضوعه المعلوم من حيث إثباته للعقائد الدينية على قول، وذات الله تعالى على قول آخر، أمّا علم أصول الفقه فموضوعه الأدلة الشرعية على المشهور، أو الأدلة مع الأحكام على قول آخر.

لكنّ هذا التمايز لا ينفي وجود ضروب من العلاقة بينهما من بعض الوجوه. ويمكن ضبط أهمّ هذه الوجوه فيما يلي:

أ- التساوي في الأعمّ:

قد يكون موضوعا علمين متباينين، لكنّهما يندرجان تحت أمر ثالث أعمّ منهما، كموضوعي الهندسة والحساب فإنّهما رغم اختلافهما داخلان تحت "الكمّ" الذي هو أعمّ منهما، فيسمّيان متساويين[3].

وموضوعا علمي الكلام والأصول متباينان كما تقدم، لكنّهما يشتركان في موضوع أعمّ منهما ويجمعهما بالتساوي، هو الدين بمعناه العامّ.

ب- الاتحاد مع اختلاف القيد:

قد يكون موضوع علم عين موضوع علم آخر، بشرط أن يكون كلّ منهما مقيدا بقيد غير قيد الآخر، فيختلفان بالحيثية، وذلك كأجرام العالم فإنّها من حيث الشكل موضوع علم الهيئة، ومن حيث الطبيعة موضوع لعلم السماء والعالم الطبيعي[4].

1- التنقيح (مع التلقيح للدركاني): ص 33

2- المستصفى: ص 7

3- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 8

4- القنوجي: أبجد العلوم 1/ 46

وقد تقدّم في بيان موضوعي العلمين وجود كلمة "الإثبات" فيهما، فهما بذلك يشتركان في مقصد الإثبات الذي لا يكون إلا بالأدلة. وإذا أخرجنا الأدلة العقلية التي يختصّ بها علم الكلام، فإنّ العلمين يشتركان في الاهتمام بالأدلة السمعية بوصفها طريقا للإثبات، لكنّ الاختلاف يظهر من جهة القيد أو الحيثيّة، لأنّ علم الكلام يهتمّ بالسمعيات من حيث إثباتها للعقائد الدينية بينما يهتمّ علم أصول الفقه بها من حيث إثباتها للأحكام الشرعية.

ج- العموم والخصوص:

إذا كان موضوع علم أخصّ من موضوع علم آخر، فذلك يعني أنّهما يشتركان في الأفراد التي يهتمّ بها العلم الأخصّ، ويبقى العلم الأعمّ متميزا من جهة اهتمامه بالأفراد التي لا تدخل تحت الأخصّ.

ويعدّ علم الكلام أعمّ العلوم الإسلامية لأنّ موضوعه يشمل المعلوم من حيث ما يتعلق به إثبات العقائد الدينية. وإذا أخرجنا المعدوم من مجال البحث وقلنا إنّ المتكلم ينظر في الموجود كما أكّد الغزالي، فإنه يظل محافظا على عمومه، وتعتبر جميع العلوم الإسلامية أخصّ منه وجزئية بالنسبة إليه بما فيها علم أصول الفقه. يقول الغزالي "فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأنّ المفسّر لا ينظر إلا في الكتاب خاصّة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصّة، والفقيه لا ينظر إلاّ في أحكام أفعال المكلفين خاصّة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصّة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود"[1].

المبحث الثالث: العلاقة من جهة الفائدة

الفائدة إسم للأثر المترتب على الفعل من حيث إنّه ثمرته ونتيجته، وهذا الأثر إذا كان على طرف الفعل ونهايته يسمّى غاية. ففائدة العلم وغايته متّحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

ثمّ إنّ ذلك الأثر المسمى غاية وفائدة، إذا نظر إليه من حيث إنّه مطلوب للفاعل يسمّى غرضا أو مقصودا، وإذا نظر إليه من حيث إنّه باعث للفاعل على الفعل يسمّى علة غائية. فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

وبناء على ذلك فإنّ الفائدة والغاية أعمّ من الغرض والعلة الغائية، لأنّ الغاية قد تحصل دون أن تكون سببا للإقدام على الفعل.

1- المستصفى: ص6

والمهمّ أنّ فائدة العلم أو غايته هي ما يطلب ذلك العلم لأجله[1].

والاشتغال بالعلم عمل مقصدي يقوم به العلماء بناء على غايات وفوائد معينة يجب التصديق بها دفعا للعبث[2]. لهذا وجب تقديم ذكر فائدة العلم المطلوب قبل الشروع في بيان مسائله. ويتأكد هذا الوجوب من جهتين:

1- جهة الشروع في العلم: بمعنى أنّ معرفة الفائدة بوصفها غرضا أو علة غائية تدفع العبث عند الشروع في طلب العلم.

وذلك لأنّ الطالب:

أ- إمّا أن لا يعتقد في العلم فائدة أصلا، وفي هذه الحالة لا يتصّور منه الشروع فيه، فإن شرع كان ذلك منه عبثا.

ب- وإمّا أن يعتقد فيه فائدة مخالفة لفائدته الحقيقية، وفي هذه الحالة يمكن أن يُتصوّر منه الشروع فيه، إلا أنّه لا يترتب عليه ما اعتقده، وإنّما تترتب الفائدة الحقيقية للعلم، وقد تكون غير موافقة لغرضه، فيعدّ سعيه في تحصيله عبثا عرفا.

ج- وإمّا أن يعتقد في العلم فائدته الحقيقية، وتكون هذه الفائدة موافقة لغرضه. ففي هذه الحالة يكون سعيه في تحصيل العلم خاليا من العبث، ومبنيا على مقصد لائق بأفعال العقلاء.

لهذا وجب تحديد الفائدة من العلم الذي يراد الشروع فيه دفعا للعبث الحاصل في الحالتين الأولیين، وتحقيقا للغائية الحاصلة في الحالة الثالثة.

2- جهة الاجتهاد في الطلب: بمعنى أنّ الطالب إذا عرف فائدة العلم، وشرع في طلبه فعلا، فإنّ هذه المعرفة من شأنها أن تكون سببا في تقوية داعية الطلب، فيوفي العلم حقّه من الجدّ والاجتهاد بحسب قيمة الفائدة التي عرفها[3].

وقد ذكر المتكلمون والأصوليون لعلمي الكلام والأصول فوائد مهمّة تختلف من وجوه وتتفق من أخرى:

1- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1102-1103؛ القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 49؛ جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 1/ 47-48

2- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 1/ 47

3- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 40

1- فائدة علم الكلام:

ذكر الإيجي لعلم الكلام خمس فوائد، وغاية نهائية كبرى يرجى حصولها مع تحقق تلك الفوائد[1].

أ- الفوائد: وهي فوائد متكاملة تختلف بحسب اختلاف جهات النظر. ومع أنّها خمس فبالإمكان إرجاعها إلى ثلاث جهات نظر:

أ/ 1- بالنظر إلى الشخص: أي الشخص المشتغل بعلم الكلام، فإنّ هذا العلم يفيده في تحصيل قوتين:

الأولى: قوة نظرية: ترتقي بالشخص من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان. قال تعالى ﴿ **يَرْفَعِ اللهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالذِينَ أوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾[2] فقد خصّ الله تعالى العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم[3].

وذلك لأنّ التقليد حالة تسليمية تقوم على التلقّي بغير دليل، في حين أنّ علم الكلام إذا اشتُغل به على وجهه الصحيح يؤدي إلى بلوغ ذروة اليقين بواسطة الأدلة القطعية.

الثانية: قوة عملية: تساعد على تصحيح النيّة تحققا بصفة الإخلاص المطلوبة في الأعمال، وعلى تصحيح الاعتقاد في الأحكام المتعلقة بالأفعال[4] . وذلك لأنّ الأحكام الشرعية العملية لا يعتدّ بها بدون اعتقاد صحيح[5]. وبناء على ذلك حصر شارح "المسايرة" غاية علم الكلام في "أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية محكما"[6].

ثمّ بصحّة النيّة والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتّب الثواب عليه[7].

أ/ 2- بالنظر إلى تكميل الغير: إذا كانت الفائدة الأولى خاصّة بالذي يمارس علم الكلام، فإنّ هذه الفائدة تتعدّى الشخص المتكلم إلى الآخرين الذين يمكن أن يتوجه إليهم المتكلمون بالخطاب.

وتكميل الغير قد يتم بأمرين أو بأحدهما:

الأول: الإرشاد: ويكون ذلك في حقّ المؤمنين الذين قد تعترضهم شبهات لم يتّضح لهم فيها وجه

1- المواقف: ص 8

2- المجادلة: 11

3- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 40

4- م.ن: 1/ 41

5- العصام: حاشية على شرح العقائد النسفية ص31

6- ابن أبي الشريف: المسامرة شرح المسايرة، ص 15.

7- الجرجاني: شرح المواقف، 1/ 41.

الصواب فيسألون على سبيل الاسترشاد لا العناد. وقد أكّد الغزالي أنّ هؤلاء "يجب التلطّف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم، وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم"[1].

الثاني: الإلزام: ويكون في حق المعاندين بإقامة الحجة عليهم، والكشف عن زيف اعتقاداتهم. وقد يذعن المعاند بسبب قوة الحجّة فيتحوّل إلى مسترشد ينفعه علم الكلام على وجه الإرشاد.

أ/ 3- بالنظر إلى الإسلام: يرى المتكلمون أنّ علمهم يؤدي وظيفة عظيمة بالنسبة إلى الإسلام بقسميه الأصول والفروع:

الأول: الأصول: بما أنّ علم الكلام يهتمّ بأصول المعتقد فهو يقوم بدور كبير في "حفظ قواعد الدين، وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين"[2]. وواضح أنّ هذا الدور دفاعي يحرس عقائد المسلمين من الشبهات التي يصطنعها المخالفون. وتلك فائدة عظيمة قدّمها علم الكلام في مجال الجدل الخارجي مع المخالفين للملة من أصحاب الديانات الأخرى.

الثاني: الفروع: لّما كان علم الكلام – كما تبيّن من موضوعه – أعمّ العلوم، وكان أعلاها رتبة فإنّ جميع العلوم الفرعية متوقفة عليه، ومبنية على أصوله التي يقرّرها بالأدلة القطعية، فهو الذي يمدّها بالمبادئ التي تبني عليها مسائلها "فإنّه ما لم يثبت وجود صانع، عالم، قادر، مكلف، مرسل للرسل، منزّل للكتب، لم يُتصور علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس"[3].

ب- الغاية: أظهر الجرجاني الغاية بوصفها الهدف النهائي الأقصى من كل الفوائد المتقدمة حين أكّد أنّ "غاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين"[4] فتلك الفوائد ليست مقصودة لذاتها، بل هي مقصودة لهدف أعلى يرجى نواله بها هو الفوز بالسعادتين، و"هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض، وغاية الغايات"[5].

2- فائدة علم أصول الفقه:

لعلم أصول الفقه فائدة قريبة هي معرفة الأحكام الشرعية، وغاية نهائية هي السعادة الدنيوية والأخروية. وهو ما أكّده الآمدي بقوله "أمّا غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام

1- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 40

2- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 41

3- م.ن: 1/ 41

4- المواقف: ص8

5- الجرجاني: شرح المواقف: 1/ 41

الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية"[1]. واختصر ابن الحاجب هذه الفائدة حين قصرها على "معرفة أحكام الله تعالى"[2].

لكنّ هذا الكلام المختصر وراءه غور يتطلب تدقيقا نبّه عليه أصوليون آخرون. وذلك لأنّ الأحكام الشرعية التي هي ثمرة علم الأصول لا نجدها في كتب الأصول إلا على سبيل التمثيل أو التصوّر، فليس الأصولي هو الذي يستنبط الأحكام، بل الفقيه المجتهد، ومهمة الأصولي الظاهرة تتمثل في بيان كيفية الاستنباط. وهذا يعني وجود ثلاثة عناصر: الأدلة في ذاتها، وهي من وضع الشارع ابتداء، وكيفية استنباط الأحكام منها، ويبيّنها الأصولي، ثم الاستنباط الفعلي، وهو مهمّة الفقيه.

وبهذا يتّضح أنّ فائدة علم الأصول فائدة وسيطة تقع بين الأدلة ومدلولاتها، أو بين الأصول والفروع. وبناء على ذلك يكون القول بأنّ فائدة علم الأصول هي معرفة الأحكام الشرعية بيانا لفائدته بالنسبة إلى الفقيه المجتهد.

أمّا الفائدة المرتبطة فعلا بعمل الأصولي فهي "معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية" فالثمرة الحاصلة حصولا مباشرا من الاشتغال بعلم الأصول ليست هي الأحكام المضمونية، وإنّما هي مهارة منهجية، أي قدرة على الاستنباط بقطع النظر عن توظيفها، فإذا وظّفها الأصولي بنفسه في بعض اجتهاداته فإنّما يوظّفها بوصفه فقيها لا أصوليا.

ولهذا بيّن ابن النجّار أنّ "غاية معرفة أصول الفقه، إذا صار المشتغل بها قادرا على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها، معرفة أحكام الله تعالى والعمل بها، أي بالأحكام الشرعية، لأنّ ذلك موصل إلى العلم، وبالعلم يتمكن المتصف به من العمل الموصل إلى خيري الدنيا والآخرة"[3].

ويمكن حمل هذا الكلام على أنه بيان لما أجمله الآمدي، وتفصيل لما اختصره ابن الحاجب، فغاية السعادة الدنيوية والأخروية التي ذكرها الآمدي إنما ترجى بعد العمل بالأحكام، والعلم بهذه الأحكام حسب كلام ابن الحاجب هو الذي به يتمكن المكلف من العمل. وهو ما أكّده السّرخسي حين قال "فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم"[4].

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ فائدة علم الأصول تبدأ مباشرة بتكوين مهارة الاستنباط التي تحصل بمعرفة طرقه. وهذه المهارة إذا وظّفت تحصل بها ثمرة معرفة الأحكام الفرعية. وهذه المعرفة

1- الإحكام: 1/ 9

2- منتهى الوصول: ص4

3- شرح الكوكب المنير: 1/ 46

4- أصول السرخسي: 1/ 10

ليست مقصودة لذاتها، بل هي مطلوبة قصد العمل، وبالعمل يرجو العامل حصول السعادة في الدنيا والآخرة.

3- وجوه الاشتراك والتمايز:

يظهر مما تقدّم أنّ العلمين يتمايزان من جهة الفائدة المباشرة المطلوبة من كلّ واحد منهما. فالكلام ينتج العلم بالعقائد الدينية، أمّا علم أصول الفقه فتحصل به قدرة على الاستنباط تنتج العلم بالأحكام الفرعية.

لكنّهما يشتركان من وجوه تتضمّن بدورها بعض الفوارق التي لا تلغي التكامل الحاصل بينهما.

فبالنظر إلى الشخص يشترك العلمان في أنّ كلاً منهما يخرج المشتغل به من التقليد، لأنّ الكلام يؤدي إلى الإيقان الذي لا يعتدّ بدونه في الإيمان، وعلم الأصول يمكّن صاحبه من أدوات الاجتهاد سواء أكان مطلقا أم مقيّدا أم جزئيا في مسائل دون أخرى. فهما يتفقان في اعتبار التقليد مرتبة دنيا، غير أنّ إنكار علم الكلام له أشدّ من إنكار علم الأصول، وذلك لأنّ التقليد في العقيدة غير جائز عند الجمهور[1] في حقّ جميع المكلفين متكلمين وعامة، أمّا في الفروع فهو جائز للعامي، ولا يعتبر حراما إلاّ على المجتهد[2].

أمّا بالنسبة إلى الشخص من حيث قوته العملية فالعلمان يشتركان اشتراكا واضحا في تصحيح العمل وإن كان كلّ منهما يصححه من جهة مخصوصة، لأنّ علم الكلام يؤصّله عقديا من حيث أنّ الإيمان شرط في قبوله، وعلم الأصول يؤصّله معرفيا من حيث أنّ معرفة الأدلة طريق العلم به. كما أنّ علم الكلام يصححه داخليا من جهة الإخلاص، أمّا علم الأصول فيصحّحه ظاهريا من جهة أنّ الأدلة تنتج المعرفة بضوابطه الشرعية كالشروط والأركان وكلّ ما يتعلق بكيفيات العمل المطلوبة شرعا.

أمّا بالنسبة إلى تكميل الغير فواضح أنهما يرشدان المسترشد وإن اختلف موضوع الاسترشاد. كما أنّهما ينهضان بمهمة إلزام المعاندين، لأنّهما علمان جدليان. وهما من هذه الناحية يشتركان في حفظ أصول الإسلام، إذ أنّ المحافظة على أصول الأدلة وقطعياتها التي يقوم بها علم أصول الفقه لا تقلّ أهمية عن المحافظة على أصول العقيدة[3].

أمّا بالنسبة إلى فروع الإسلام فكلا العلمين أعمّ من الفقه وإن كان الكلام أعمّ من الأصول. والفقه يستمدّ منهما المبادئ التي تساعده في إحكام الأحكام، لأنّ التوصل إلى معرفة الأحكام

1- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 266

2- الغزالي: المستصفى، ص 368-369

3- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 1/ 49

الفرعية يتوقف على ما يثبته العلمان، وإن كان التوقف على علم الكلام اعتقاديا وعلى علم الأصول منهجيا استنباطيا، وهو ما يجعل علم أصول الفقه أكثر قربا من الفقه. وممّا يؤكد هذا الوجه من الاشتراك بين العلمين ما نقله ابن النجار عن أبي البقاء العكبري[1] "أبلغ ما يُتوصَّل به إلى إحكام الأحكام إتقان أصول الفقه، وطرف من أصول الدين"[2].

وأوضح ما يشترك فيه العلمان هو الغاية النهائية منهما التي هي رجاء السعادة الدنيوية والأخروية.

المبحث الرابع: العلاقة من جهة المرتبة

جرت عادة كثير من المصنّفين أن يذكروا في مقدمات كتبهم شرف العلم الذي يصنّفون فيه، ومرتبته بين العلوم.

وهذه المرتبة يمكن أن تكون بأحد الاعتبارات التالية:

1- اعتبار عموم موضوعه، أو خصوصه

2- اعتبار توقـُّفِه على علم آخر، أو عدم توقـُّفِه

3- اعتبار الأهمية والشرف[3]

وبيان المرتبة من حيث الأهمية والشرف له مقصدان تعليميان:

أحدهما: أن يعرف الطالب قدر العلم، فيوفي حقّه من الجدّ والاعتناء في اكتسابه[4].

ثانيهما: أنّه إذا عرف قدره وأهميته يعرف هل يجب تقديم تحصيله على ما يجب؟ أو هل يستحسن تقديمه عليه؟ كما يعرف هل يجب تأخير تحصيله عما يجب؟ أو هل يستحسن تأخيره عنه؟[5]

وعلى العموم فإنّ بيان المرتبة له غرض منهجي يتمثّل في تحديد موقعه بين العلوم حتّى يتبيّن المصنّف، أو الطالب نوع العلاقة التي تربط بين علمه وغيره من العلوم. وذلك لأنّ العلوم ليست

1- عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، البغدادي الحنبلي. من مؤلفاته "المرام في نهاية الأحكام" ت: 616هـ (هدية العارفين: 2/ 459)

2- شرح الكوكب المنير: 1/ 48

3- القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 86

4- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 42

5- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 11

منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، بل إنّ بعضها يفضي إلى بعض، وإمكان تبادل الفوائد بينها وارد باستمرار. غير أنّ علاقة العلم بالذي هو أعلى منه مرتبة تختلف عن علاقته بالذي هو أدنى، كما تختلف عن علاقته بالعلم المساوي له في المرتبة، فالعلاقة بالعلم الأعلى تكون استمدادا وتوقفا، وبالأدنى تكون إمدادا، وبالمساوي تكون تبادلا متكافئا.

والتفاضل بين العلوم في الشرف مبنيّ على مقاييس محددة، تعود إلى ثلاث جهات:

أ- **جهة الموضوع**: على معنى أنّ شرف العلم مرتبط بشرف معلومه. كما أنّ لعموم الموضوع مدخلا واضحا في رفعة مكانته.

ب- **جهة الغاية**: إذ أنّ شرف العلم مبني على شرف غايته، وشدّة الحاجة إليه[1].

ج- **جهة الدلائل**: وأقوى الدلائل ما كان يقينيا، لأنّ الظنّي دون القطعي في الرتبة بلا خلاف. وهناك من لم يعتبر قطعية الحجج كافية في الدلالة على شرف العلم، لأنّ براهين العلم لا تكون إلا حججا قطعية، فالقطعيات لا يختصّ بها علم دون آخر. لذلك فالأولى أن يضاف إلى ذلك كون هذه الحجج القطعية مؤيدة بالأدلة السمعية[2]. ومعنى ذلك أنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع[3].

1- مرتبة علم الكلام:

يعتبر المتكلمون علمهم رئيس العلوم وأشرفها، لأنّه اجتمعت فيه جميع جهات الشرف[4].

فموضوعه – كما تقدّم – أعمّ الأمور وأعلاها، لأنّه يتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وغايته كذلك هي أشرف الغايات، إذ هي الفوز بالسعادات الدنيوية والأخروية، وشدّة الحاجة إليه ظاهرة من جهة ابتناء سائر العلوم الدينية عليه. أمّا براهينه فهي قطعية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيّدت بالنقل، فصارت غاية في الوثاقة[5].

وإذا نوقش المتكلمون بأنّ علمهم لو كان شريفا لما طعن فيه السلف الذين كانوا ينهون عنه، ويعتبرونه بدعة، فالجواب عندهم تأويل ذلك النهي بأنه "محمول على ما إذا قصد التعصّب في الدين، وإفساد عقائد المبتدئين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من مقال"[6] إذ "كيف

1- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 42

2- العصام على شرح العقائد النسفية: ص 61

3- الغزالي: المستصفى، ص 4

4- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 42

5- الإيجي: المواقف، ص 8 ؛ الجرجاني: شرح المواقف 1/ 42 ؛ التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 175

6- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 176

يتصوّر المنع عمّا هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات"[1].

ومهما قيل في تشريف علم الكلام الذي كان مذموما في البدايات، فقد كان له خصومه الذين لهم عليه انتقادات كثيرة ليس من غرضنا الوقوف عندها[2]. ومع ذلك، فقد فرض هذا العلم نفسه في الثقافة الإسلامية حتى صار من ثوابتها، وإن كان بعض ممارسيه ينبّهون على ضرورة توظيفه بحذر، فقد أكد الغزالي أنّ الخوض في علم الكلام مهمّ في الدين، وأنّ ما يحرّر فيه يجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب، وأنّ الطبيب إذا لم يكن حاذقا ثاقب العقل يمكن أن يفسد المريض بدوائه أكثر مما يصلحه، فهناك طوائف من الناس لا ينبغي أن يشافهوا بالأدلة المحرّرة على مراسم الجدل، لأنّ ذلك ربّما يفتح عليهم أبوابا أخرى من الإشكالات[3].

ويترتب على تنصيب علم الكلام رئيسا للعلوم أنّه لا يوجد علم أعلى منه يستمد منه بعض المبادئ، وأنّ كلّ العلوم تستمدّ منه مبادئها[4]، بل إنّ حكمه نافذ فيها بأسرها دون استثناء. وترتفع نبرة الافتخار عند المتكلمين حين يؤكدون أنّ نفع الكلام فيما عداه إنّما هو نفع بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى إلى الأدنى[5].

2- مرتبة علم أصول الفقه:

ليس علم الأصول أشرف العلوم ولا أعلاها، لكنّه أشرفها بعد العلم الذي يحصل به الاعتقاد الصحيح، وذلك لأنّ أنفع العلوم بعد ذلك معرفة الأحكام التي تجب للمعبود على العابد[6]. وبما أنّ معرفة هذه الأحكام تتوقف على معرفة أدلتها التي يهتم بها علم أصول الفقه، فإنّ هذا العلم يعدّ أرقى العلوم بعد علم الكلام.

وقد حرص كثير من الأصوليين على إثبات فضيلة "التوسّط" لعلمهم، فوظّفوا لهذا الغرض ثلاثة مداخل أو تصنيفات.

فإذا صنّفت العلوم إلى عقلية ونقلية اعتبروه - كما فعل الغزالي - وسطا بينهما لأنه "يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول،

1- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص 61

2- أنظر مثلا: الهروي: ذمّ الكلام ؛ السيوطي: صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام ؛ ابن تيمية: درء تعارض النقل والعقل 1/ 24-26 إلخ

3- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 35-41

4- سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، ص 40.

5- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 45

6- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 5

ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"[1].

وإذا نُظر إلى العلوم باعتبار انقسامها إلى نظري كعلم الكلام، وعملي فرعي كالفقه، كان علم الأصول من العلوم الوسيطة التي تقع بين رتبتي النظر البحت والعمل المحض، فهو كما أكّد ابن اللحام[2] يعدّ "في علم الشريعة كواسطة النظام متوسطا بين رتبتي الفروع وعلم الكلام"[3]

أمّا إذا قسمت العلوم إلى كلـّية أعلاها علم الكلام وجزئية كالفقه، فإنّ علم الأصول يكون موقعه بين الصنفين، لأنّه جزئي بالنسبة إلى علم الكلام، وكليّ بالنسبة إلى الفقه. وهو ما أكده تاج الدين الأرموي[4] بقوله "فالكلام عليه تبنى العلوم الشرعية كلها وتختم، والفقه عنده، وبه بأسرها تختم[5]، وأصول الفقه واسطة بين البداية والنهاية، ومتحصّل بين علمي الدراية والرواية"[6].

وبذلك يكون علم أصول الفقه مستندا إلى علاقتين: إحداهما صاعدة، والأخرى نازلة.

وهو في العلاقة الصاعدة يتجه نحو علم الكلام الأعلى منه رتبة ليستثمر مبادئه ويحكّمها في قواعده الخاصة.

أما في العلاقة النازلة، فهو يتجه نحو علم الفقه الأدنى منه رتبة ليمدّه بمناهج الاستنباط، وقواعد الاجتهاد.

3- وجوه الاشتراك والتمايز:

يتّضح مما تقدّم أنّ علمي الكلام والأصول يتقاربان في مرتبة الشرف. ومع أنّ علم الكلام أعلى رتبة فإنّ علم الأصول هو أقرب العلوم إليه في المنزلة، وأشبهها به.

وإذا قارنّا بينهما من حيث جهات الشرف وجدناهما كليين تأصيليين، إذ أنّ نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كما أكّد الشاطبي[7] "كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنّها

1- المستصفى: ص 4

2- علي بن محمد بن علي الحنبلي، أبو الحسن، علاء الدين، المعروف بابن اللحام. من مصنفاته "المختصر في أصول الفقه" على مذهب أحمد، ت:803 هـ. (كشف الظنون: 1/ 111 ؛ الفكر السامي: 2/ 369)

3- القواعد والفوائد الأصولية: ص3

4- محمد بن الحسين، القاضي تاج الدين الأرموي، الشافعي، من مؤلفاته "الحاصل من المحصول" ت: 656 هـ (هدية العارفين: 2/ 126)

5- فسّر محقق الكتاب ذلك بأنّ تختم الأولى معناها تنتهي، وتختم الثانية معناها تطبع. والعكس محتمل أيضا.

6- الحاصل: 1/ 224-225

7- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي. فقيه وأصولي مالكي، من مؤلفاته "الاعتصام" ت:790 هـ (نيل الابتهاج: ص46-50؛ شجرة النور الزكية: ص231؛ معجم المؤلفين 1/ 118)

كليات معتبرة في كل ملّة"[1]. وهذا التفاوت في الرتبة مع التساوي في جهة الكلية يفهم منه أنّ أصول الفقه ملحق بأصول الدين[2]، وأنّه وإن كان كليا بالنسبة إلى الفقه، فهو حسب الأرموي "كفرع من فروع الكلام، فعليه مداره، ومنه اقتباسه"[3].

ومن وجوه التباين في الرتبة أنّ علم الكلام لا يتوقف على علم آخر، لكنّ علم الأصول يتوقف على علم الكلام.

أمّا جهة الدلائل فالعقيدة لا يعتدّ فيها إلا بالقطعي، والمتكلمون يؤكدون أنّ أدلة علمهم قطعية مؤيدة بالسمع وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ أدلة أصول الفقه قاطعة أيضا، وهو ما أكّده إمام الحرمين الذي ردّ على المخالفين بقوله "فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلْفَى إلا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظّ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بدّ من ذكرها ليتبيّن المدلول ويرتبط الدليل به"[4]. كما ذهب الشاطبي إلى أنّ المقدمات المستعملة في أصول الفقه والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية[5]، وعلى هذا الرأي يكون علم أصول الفقه مساويا لعلم الكلام في الرتبة من جهة الدلائل. لكنّ الأرجح أنّ علم أصول الفقه فيه إلى جانب القواطع ظنيات كالإجماع السكوتي، وأخبار الآحاد والأقيسة، والاستحسان، ونحو ذلك، فالخلاف فيها قويّ، والمخالف فيها لم يخالف قاطعا بل ظنّا[6]. وقد ضعّف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قول الذين حاولوا أن يجعلوا أصولا للفقه قطعية ووصف كلامهم بالارتباك[7].

ثمّ إنّ علم الكلام لم يسلم بدوره من وجود مسائل ليس لها أدلة قطعية[8] لكنّ ما يذكر فيه من غير القطعيات لا يعدّ من قواعد الدين الأصلية، وإنّما هو من المسمّيات فيه[9].

أمّا الشرف وعلوّ المرتبة من جهة الغاية فالعلمان يشتركان فيها بوضوح، لأنّ غايتهما – كما تقدم بيانه – الفوز بالسعادة في الدارين.

1- الموافقات: 1/ 35

2- القرافي: نفائس الأصول 1/ 161

3- الحاصل: 1/ 224

4- البرهان: 1/ 79

5- الموافقات: 1/ 34

6- القرافي: نفائس الأصول 1/ 162

7- مقاصد الشريعة الإسلامية: ص40-41

8- مثل: العرض هل يبقى زمنين، وإثبات الملاء ونفي الخلاء ونحو ذلك.

9- القرافي: نفائس الأصول 1/ 161-162

إذا كانت العلوم غير الشرعية فيها المحمود والمذموم والمباح، فإنّ العلوم الشرعية محمودة كلها، ولكن قد يلتبس بها ما يظنّ أنه شرعي فيكون مذموما[1] من جهة اللبس لا من غيرها.

ثمّ إنّ العلوم الشرعية يختلف حكمها بحسب درجة أهميتها، وبحسب الحاجة إليها. والذي يهمنا منها هو حكم علمي الكلام والأصول قصد المقارنة بينهما.

1- حكم علم الكلام:

ليس الاشتغال بعلم الكلام فرض عين بدليل أنّه علم حادث في الملة الإسلامية، وأنّ العقائد المفروضة على كلّ مكلف كانت ثابتة قبله. ولا "يجب على كافة الخلق إلاّ التصديق الجازم، وتطهير القلب عن الرّيب والشكّ في الإيمان"[2].

وهذا يعني أنّه ينبغي التفريق بين العقيدة والعلم المشتغل بإثباتها والدفاع عنها، فالعقيدة مطلوبة من كلّ مكلف، بينما العلم المشتغل بها على جهة التوسع في الأدلة ومجادلة المخالفين صونا لها من الشكوك ليس مقدورا لكل فرد وإن كان واجبا على مجموع الأمة.

وبهذا يتبيّن أنّ الاشتغال بعلم الكلام هو من فروض الكفايات. وقد بيّن الغزالي ذلك مؤكدا أنّ "الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمّة في الدين، ثمّ لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدّى لإغواء أهل الحقّ بإفاضة الشبهة فيهم، فلا بدّ ممّن يقاوم شبهته بالكشف، ويعارض إغواءه بالتقبيح. ولا يمكن ذلك إلاّ بهذا العلم، ولا تنفكّ البلاد عن أمثال هذه الوقائع. فوجب أن يكون في كلّ قطر من الأقطار، وصقع من الأصقاع قائم بالحقّ، مشتغل بهذا العلم"[3]

لكنّ تعلم الكلام قد يصير فرض عين في حالات مخصوصة. ويتصوّر ذلك غالبا في حالتين:

- **إحداهما:** أن لا يوجد في البلد غير فرد واحد قادر على طلبه بحكم ذكائه، أو مؤهّلاته العلمية التي اكتسبها من علوم أخرى، كاللغة والتفسير ونحو ذلك، فإنّ التمهّر في بعض العلوم يكسب في الغالب قدرة على طلب غيرها.

1- إحياء علوم الدين: 1/ 28-29

2- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 42

3- م.ن: ص 43

- **والأخرى**: إذا حصل في ذهن الشخص شكّ، فإنّه يتعيّن عليه إزالته[1]. لكنّ هذا لا يعني أنّه يجب عليه تعلم كافـّة مسائل علم الكلام، أو تعلم كافـّة وجوه المسألة المتعلقة بموضع شكّه، إذ المتعيّن عليه هو إزالة الشكّ فقط. ويمكن أن يحصل ذلك بأن يسأل عالما بالكلام إن وجده. أمّا إذا لم يجد، فحينئذ يتعيّن عليه تعلّم القدر الضروري من الكلام الكافي في إزالة شكّه.

لكنّ هذا الحكم لا يلزم المكلف إلاّ إذا تعيّن الكلام طريقا وحيدا لإزالة الشكّ. أمّا إذا أمكن إزالته بسؤال عالم آخر، كأن يسأل مفسّرا يوقفه على آية توضّح الحقّ، أو عالما بالحديث يلفت نظره إلى حديث واضح الدلالة، فإنّ الاضطرار إلى تعلم الكلام أو بعضه يرتفع لأنّه لم يتعيّن طريقا وحيدا لدفع الشبهة التي طرقت سمع المكلف أو حاكت في صدره.

والحاصل أنّ معرفة هذا العلم على مرتبتين: مرتبة الوجوب العيني، ومرتبة الوجوب الكفائي، فالمرتبة الأولى هي معرفة أصول العقيدة، وهذه واجبة على كلّ مكلف. والمرتبة الثانية هي مرتبة الاقتدار على تقرير العقائد الإسلامية بالأدلة، مع الاقتدار على دفع الشبه التي يوردها المخالفون.

غير أنّ هذا الحكم الذي يؤكده أكثر المشتغلين بالكلام مخالف لما ذهب إليه فقهاء السلف من تحريم علم الكلام واعتبار الخوض فيه بدعة- كما ذكرناه في الفصل السابق -والقول بأنه فرض كفاية إنما هو حكم استحدثه كثير من المتأخرين بسبب كثرة البدع، ونبوغ كثير من الفرق المشككة في عقائد المسلمين، ولما كان دفع البدعة واجبا أوجبوا علم الكلام على أنه وسيلة لدفع البدع الحادثة، فهو إذا وجب إنما يجب وجوب الوسائل في بعض الأزمان وعلى بعض الأشخاص[2] بمعنى أنّ الحكم بأنه فرض كفاية على الجماعة أو فرض عين إذا تعيّن ليس حكما عاما لكل الأزمنة وفي كل الحالات بل يتغيّر بحسب وجود الحاجة إليه وعدمها، لذلك تغير حكمه من التحريم في عهد السلف إلى الوجوب على الكفاية عند الخلف. قال الغزالي "ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأوّل، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع. ولكن تغيّر الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنّة، ونبغت جماعة لفقوا شبها ورتّبوا فيها كلاما مؤلفا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه، بل صار من فروض الكفايات"[3]

ولّما كان منزّلا منزلة الضرورة وجب أن يكون الاشتغال به مقدّرا بقدرها لأنّ فائدته التي تقدم الكلام عليها ليست مطلقة، ومنفعته ليست خالصة، بل "فيه منفعة، وفيه مضرّة، فهو باعتبار منفعته

1- م.ن: ص 42

2- ابن القيم: مفتاح دار السعادة 1/ 158

3- إحياء علوم الدين: 1/ 38

في وقت الانتفاع حلال، أو مندوب، أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحلِه حرام"[1] فإذا كان ينفع في كشف عدة حقائق، ودفع كثير من الشبهات، فقد يضرّ من جهة إثارة الشبهات، وتحريك الشكوك في أدلة العقائد، وتشديد حرص المخالفين على التمسك باعتقاداتهم، لأنّ المنازعة فيه كثيرا ما تكون قائمة على التعصّب الذي يثور من الجدل[2].

2- حكم علم أصول الفقه:

ليس علم أصول الفقه من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، ولا ممّا يتيسر طلبه لكل مكلّف، لأنه يقتضي قدرا غير يسير من الجهد الذهني، بل قد توجد فيه دقائق يعسر على بعض الحُذاق إدراك وجه الحق فيها. لذلك فلا وجه للقول بأنّه فرض عين، خصوصا وأنّه من العلوم الحادثة في الملة، وقد تطلب تأسيسه مراحل تاريخية تتابعت فيها جهود كثير من المجتهدين والفقهاء حتّى برز على أنّه فن دقيق يقتضي التمكّن منه قدرات ذهنية عالية.

وقد أكّد كثير من الأصوليين أنّ معرفة علم الأصول فرض كفاية كالفقه[3]. والوجه في ذلك أنّ الاجتهاد الذي هو فرض كفاية[4] متوقف عليه، إذ هو من أهمّ علوم المجتهد[5]. هذا إلى جانب فوائده المهمّة التي تقدّم ذكرها.

وقيل إنّه فرض عين. وهذا القول حكاه ابن مفلح[6] عن بعض الحنابلة دون أن يسمّي أحدا، ثمّ فسّره على أنّ المراد للاجتهاد، واستنتج أنّ الخلاف يعد لفظيا بناء على هذا التفسير[7]، ووافقه في ذلك ابن النجّار[8].

ومعنى ذلك أنّ المسألة في الحقيقة فيها قول واحد، وهو أنّ حكم معرفة أصول الفقه هو الوجوب على الكفاية. أمّا القول بأنه فرض عين للاجتهاد، فليس مخالفا للأوّل لأنّه يؤول إليه، إذ لا

1- الملاّ علي القاري: شرح الفقه الأكبر، ص 26

2- م.ن: ص 26-27

3- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 17؛ ابن اللحّام: المختصر في أصول الفقه، ص 31؛ ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 1/ 47

4- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 4/ 14

5- الرازي: المحصول 2/ 499

6- محمد بن مفلح بن محمّد المقدسي، شيخ الحنابلة في وقته، وأحد المجتهدين في المذهب. من أهمّ تصانيفه كتاب "الفروع" ت: 763هـ (ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص 419)

7- أصول الفقه: 1/ 17

8- شرح الكوكب المنير: 1/ 47

أحد يقول بأنه فرض عين على كلّ مكلف، بل هو "فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى"[1].

وقد زاد ابن القيّم هذا الحكم تدقيقا حين بيّن أنّ علم أصول الفقه "إنّما يجب وجوب الوسائل في بعض الأزمان وعلى بعض الأشخاص بخلاف الفرض الذي يعمّ وجوبه كلّ أحد وهو علم الإيمان والشرائع، فهذا هو الواجب، وأمّا ما عداه فإن توقّفت معرفته عليه، فهو من باب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، ويكون الواجب منه القدر الموصل إليه دون المسائل التي هي فضلة لا يفتقر معرفة الخطاب وفهمه إليها"[2].

وبناء على ذلك فإنّ القول بوجوب علم أصول الفقه على الكفاية أو على بعض الأشخاص كالمجتهدين ليس محمولا على إطلاقه، بمعنى أنّ حكم الوجوب لا يعمّ في نظره جميع مسائل العلم، بل هو خاصّ بالقدر الذي يؤدي إلى تحصيل الواجب على المكلف وهو "القدر الذي يتوقف فهم الخطاب عليه منه، يجب معرفته دون المسائل المقررة والأبحاث التي هي فضلة، فكيف يقال أنّ تعلمها واجب؟[3]"

3- وجوه الاشتراك والتمايز

يظهر مما تقدم أنّ علمي الكلام والأصول يشتركان من جهة الحكم في الأمور التالية:

أ- أنّهما فرض كفاية

ب- أنّهما قد يتعيّنان في بعض الأزمان، وعلى بعض المكلفين.

ج- أنّهما ليسا واجبين في ذاتيهما، وإنما من حيث ما يؤديان إليه من واجبات. فهما واجبان وجوب الوسائل إلى المقاصد الواجبة، أو وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به. إذ أنّ علم الكلام لا يجب طلبه لذاته، بل من جهة ما يؤدي إليه من إثبات العقائد الدينية ودفع البدع والشبهات، وعلم أصول الفقه لا يجب طلبه لذاته، بل لأنه يؤدي إلى فهم خطاب الشارع والعلم بالأحكام الشرعية.

د- أنّ الواجب تحصيله منهما هو القدر الذي يتحقق به الواجب المطلوب، إذ لا يجب طلب جميع مسائل علم الكلام، ولا جميع مسائل علم أصول الفقه.

ويمكن مع ذلك أن نستنتج اختلافهما من جهتين:

أ- أنّ درجة وجوب علم الكلام آكد من درجة وجوب علم أصول الفقه، لأنّ مطلوب

1- أل تيمية: المسودة، ص571

2- مفتاح دار السعادة: 1/ 158

3- م.ن: 1/ 159

الأول أهمّ من مطلوب الثاني، إذ الإيمان أصل للأحكام الشرعية، العملية، وشرط في صحّتها.

ب- أنّ علم الكلام حرّمه السلف ومن قال بقولهم خلافا لعلم أصول الفقه. وأنّ الخوض في علم الكلام قد يكون محرّما بحسب ما قد يترتب عليه من مضرّة.

غير أنّ هذا الحكم الذي قد يلحق علم الكلام، يمكن أن ينطبق على علم أصول الفقه، من جهة ما يمكن أن يثار فيه من خلافيات كلامية تجلب إليه بعض سلبيات علم الكلام.

المبحث السادس: العلاقة من جهة التسمية

أوّل ما يلفت الانتباه في خصوص تسمية العلمين أنّ علم الكلام له أكثر من تسمية، بينما علم أصول الفقه له تسمية واحدة. وهذا يدلّ على أنّ علاقة علم أصول الفقه بمسمّاه أضبط من علاقة علم الكلام بمسمّاه، لأنّ تعدد التسميات يدلّ على تعدّد وجوه النظر إلى المسمّى. بل إنّ اسم "علم الكلام" الذي هو أشهر أسماء هذا العلم لم تتّحد وجوه تفسيره.

وتسمية "أصول الفقه" إذا نظر إليها على أنّها مركّب إضافي مؤلّف من مضاف، هو الأصول، ومضاف إليه هو "الفقه"[1]، فإنّ مسمّاه يكون أدلّة الفقه[2].

أمّا إذا نظر إليها من جهة معناها اللّقبي، فإنّ مسمّاه يشمل أدلة الفقه، وكيفية دلالتها على الأحكام، وحال المستفيد، كلّ ذلك من جهة الجملة لا من جهة التفصيل[3].

وفيما يلي بيان لتسميات علم الكلام مع المقارنة بينها وبين تسمية علم أصول الفقه.

1- علم الكلام:

إنّ هذا الإسم هو أشهر الأسماء التي عرف بها هذا العلم. ومع ذلك فهو اسم مشكل، لأنّه لا يطابق مسمّاه تمام المطابقة، لذلك احتاج المتكلمون في تبريره إلى الواسطة، لكنّ هذه الواسطة اختلفت باختلاف وجوه النظر. ويمكن تقسيم هذه الوجوه كما يلي:

أ- **وجه نفعي**: وهو وجه مقارن نظر فيه إلى الفلسفة من حيث احتياجها إلى المنطق، فاعتبر

1- الامدي: الإحكام 1/ 8

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 8

3- الآمدي: الإحكام 1/ 8؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 8

الكلام "بإزاء المنطق للفلاسفة"[1] بمعنى أنّ الفلاسفة احتاجوا في علومهم إلى علم آليّ يخدمها وينفعها جميعا، فوضعوا علما سمّوه بالمنطق، وفي المقابل احتاج المسلمون إلى علم نافع تتأسّس عليه جميع علومهم، فوضعوا علما سمّوه علم الكلام.

وهكذا يكون الكلام مقابلا للمنطق بوصفهما علمين نافعين لغيرهما.

لكنّ المتكلمين فرّقوا بين جهة نفع المنطق لعلوم الفلاسفة وجهة نفع الكلام لعلوم الشريعة من منطلق علوّ مكانة علمهم الذي يعتبرونه رئيسا للعلوم الشرعية، فإذا كان المنطق يفيد الفلسفة بطريق الخدمة والامتهان، فإنّ الكلام في المقابل يفيد علوم الشريعة التي دونه بطريق الإحسان والمرحمة[2].

ويبدو أنّ هذا الوجه استنتاج بعدي لاحظه المتكلمون المتأخرون بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية، فالذين تكلموا في مسائل العقيدة من الأوائل كانوا يعرفون بأهل الكلام، ولم تكن المقارنة بين منطق الفلاسفة وكلامهم بهذه الطريقة واردة عندهم ولا عند خصومهم من فقهاء السلف.

وهذا الوجه من التسمية لا علاقة له بوجه تسمية علم أصول الفقه إلا من جهة ما أكده الرازي حين لاحظ "أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطا طاليس الحكيم إلى علم العقل"[3] ومع أنّ الشافعي لم يكن يقصد هذه المقابلة فهي أقرب من مقابلة علم الكلام بالمنطق، لأن أصول الفقه هي قوانينه الكلية، ويمكن وصفها بأنّها منطق الفقه.

ب- وجه شكلي: يعتمد هذا الوجه على الشكل الذي كانت عليه عناوين الكتابات الكلامية الأولى، فقد كانت عناوين أبواب هذا العلم ومباحثه قولهم "الكلام في كذا" وبعد أن غير المتأخرون طريقة العنونة بقي ذلك الإسم بحاله[4].

ولا يخفى ما في هذا الوجه من ضعف، لأنّه يركّز على الشكل ويهمل المضمون. ولأنه مبنيّ على الظنّ بأنّ الكتابات الأولى كانت تتّبع هذه الطريقة في العنونة، إذ ليس بين أيدينا منها ما يثبت ذلك، والرسائل والكتابات القليلة التي بلغتنا وذكرنا بعضها في المبحث السابق لا تؤيّد هذه الدعوى، مثل كتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة.

ولا علاقة لهذا الوجه بتسمية علم أصول الفقه.

ج- وجه مضمونيّ: إنّ أدقّ وجوه التسمية تلك التي تنظر إلى مطابقة الإسم لمضمون المسمّى

1- الإيجي: المواقف، ص8

2- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 46

3- مناقب الإمام الشافعي: ص 146

4- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 46؛ التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 49.

بقدر الإمكان، لأنّ المصطلح المسمّى به في هذه الحالة يكون بيّنا بذاته في الدلالة على معنى المسمّى، فيستغني عن الواسطة التفسيرية خلافا للوجهين السابقين.

لكنّ تسمية هذا العلم بالكلام لا تدل في الحقيقة على جملة مضامينه، بل هي تشير إلى مضمون جزئي، أي إلى مسألة مخصوصة هي مسألة "كلام الله تعالى" هل هو قديم أو حادث وقد تفرعت على هذه المسألة كثير من المباحث كمبحث خلق القرآن، وعظم خطر هذا الموضوع حتى أدى إلى محنة كبيرة. فسمّي العلم بالكلام نسبة إلى أشهر أجزائه المبحوثة فيه[1] من باب تسمية الكلّ باسم الجزء[2].

ورغم أهمية هذه المسألة فهي لا تكفي لتنوب عن المسائل الأخرى المبحوثة في علم الكلام، بل إنّ في هذا العلم مسائل أخرى تفوق هذه المسألة أو تساويها في الأهمية مثل مسألة القدر أو خلق أفعال العباد.

ولو طبّقنا هذه الجهة على تسمية علم أصول الفقه لوجدناها أكثر دلالة على مضامين هذا العلم، وإذا كانت التسمية من جهة المعنى الإضافي تدل على خصوص مباحث الأدلة، فإنّ التسمية بالمعنى اللقبي تشمل الأدلة والأحكام، وكيفية دلالة الأدلة على الأحكام، وأحوال المجتهد المستدلّ.

د- وجه مهاريّ: مقتضاه أنّ علم الكلام إنّما سمّي كذلك، لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة[3] من حيث أنه يورث قدرة على النطق بالبراهين الفلسفية. وذلك من قبيل تسمية الشيء باسم مسبِّبِه، لأنّ الكلام مسبّب للقدرة المسبِّبَة للعلم[4].

ومع أنّه يعسر التيقّن من مدى مراعاة المتكلمين الأوائل لهذا الوجه فهو قريب المأخذ، لأنّ التمرّس بهذا العلم يمكن أن يورث صاحبه قدرة على الجدل بالكلام، ولأنّ هذه القدرة روعيت في حدّ علم الكلام كما تقدّم في تعريفه.

أمّا علم أصول الفقه فقد تقدّم أيضا بيان أنه يورث صاحبه قدرة على الاستدلال بالأدلة. غير أنّ هذا الوجه المعتبر عند الأصوليين والمجتهدين بلا شكّ، لم تجعل التسمية لتدلّ عليه صراحة.

هـ- وجه قَدْحِيّ: استعمل فيه "الكلام" مقابل "السكوت". والمقصود بذلك أنّ السلف كانوا يسكتون عن الكلام في المتشابهات، ولا يخوضون فيما لم يدلّ على استحسان الخوض فيه دليل شرعي. وأبرز هذه المسائل المسكوت عنها متعلق بالعقائد والغيبيات كالقدر، والصفات، ونحو

1- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 46

2- العصام على شرح العقائد النسفية: ص49

3- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص 49-50

4- العصام على شرح العقائد النسفية: ص49

ذلك. فلما ظهر قوم تكلموا فيما سكت عنه السلف سُمّوا متكلمين قدحا في جرأتهم على الكلام في المسائل الاعتقادية، وحيث كان ينبغي الصمت[1]، وذلك لأنّ ما سكت عنه السلف فالكلام فيه بدعة[2]، فهم أهل الكلام، أو أصحاب الكلام، وكلامهم من المحدثات المنهي عنها.

ويظهر من خلال ما روي عن فقهاء السلف في ذمّ الكلام وأهله[3] أنّ هذا الوجه هو أقرب وجوه التسمية. وهو وجه فرضه المنكرون للكلام على أصحابه الأوائل.

لكنّ هذا الوجه الذي كان أكثر الوجوه ظهورا في البدايات يصعب التمسّك به على الإطلاق، لسببين على الأقلّ:

أحدهما: أنّ المتكلمين من غير السلف وأهل السنّة كالمعتزلة وغيرهم لم يرفضوا هذه التسمية، فلو كانوا يأخذونها مأخذ الطعن فيهم لما قبلوها.

ثانيهما: أنّ أغلب أهل السنّة انتهى بهم الأمر فيما بعد – باستثناء البعض – إلى استحسان الخوض في علم الكلام بل اعتبروه كما ذكرنا رئيس العلوم وأشرفها. فكيف يقبلون تفسيرا يقدح في العلم الذي هو عندهم أشرف العلوم؟.

ولعلّ هذا ما يفسّر بحثهم عن وجوه أخرى تخالف هذا الوجه الذي يناسب موقف السلف من المتكلمين الأوائل، ولهذا حملوا نهي الأوائل على التعصّبات الفاسدة، لا على مطلق العلم الذي يثبت العقائد.

ومن التفسيرات الأخرى التي ذكرها المتأخّرون أنّه إنّما سمّي بعلم الكلام، لأنّ مسائله كثر فيها الكلام مع المخالفين والردّ عليهم ما لم يكثر في غيره[4]. وهذا التفسير، رغم أنّه يستبعد جهة الطعن الصريح في علم الكلام، لا يلغي تماما هذا الاحتمال، لأنّ كثرة الخلاف في مثل هذه المسائل الاعتقادية أمر يوشك أن يؤدي ببعض المختلفين إلى البدعة والضلال، وهو ما كان يحذر منه السلف، ويخشاه المتكلمون من أهل السنّة أنفسهم.

أمّا تسمية علم الأصول فلا يمكن حملها على أيّ معنى يوهم الطعن في هذا العلم الذي لم يولد ولادة مشبوهة كعلم الكلام. فالعلاقة بين التسميتين من هذه الجهة متناقضة لا وجه فيها لأيّ اشتراك.

1- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام 1/ 22

2- السيوطي: صون المنطق والكلام، ص 131

3- نقلنا عدة أمثلة من هذه النقول في الفصل السابق.

4- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 164

2- علم أصول الدين:[1]

يظهر أنّ هذا الإسم أكثر ارتباطا بموضوع العلم من الإسم المتقدّم رغم بعض الإشكالات التي قد ترد عليه.

ويمكن بيان ذلك من جهتين: إحداهما تتعلق بالمعنى اللقبي، والأخرى تتعلق بالمعنى الإضافي.

أ- المعنى اللقبي: ينظر فيه إلى الإسم جملة بقطع النظر عن جزئيه، ويعدّ علَما على حقيقة العلم بكلّ مباحثه. إذ لا تشترط المناسبة الدقيقة بين المصطلح اللقبي ومشاغل العلم، فالمهمّ أنّ هذا اللقب يشير إلى جملة المباحث التي تعارف العلماء على اعتبارها من مسائل علمهم.

ب- المعنى الإضافي: ينظر فيه إلى الإسم من جهة كونه مركبا من جزئين: أحدهما مضاف هو الأصول، والآخر مضاف إليه هو الدّين. وبما أنّ كلّ مركّب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته[2] فلا بدّ من معرفة جزئي هذا المركّب الإضافي بحثا عن المناسبة بينهما وبين العلم المسمّى.

والمضاف الذي هو "أصول" جمع أصل، والأصل هو ما يبنى عليه غيره إما انبناء المدلول على الدليل، أو انبناء الفرع على الأصل[3] فيكون معنى أصول الدين "أدلة الدين" أو "أسس الدين" التي تبنى عليها فروعه. والمعنى الثاني هو الأظهر، لأنّ العقائد هي الأصول والأسس التي تبنى عليها سائر فروع الدين.

أمّا الدين الذي أضيفت إليه الأصول فيَرِدُ عليه إشكال من جهة عمومه الذي يقتضي اشتراك العقائد والأحكام الشرعية في الصفة الدينية، لأنّه بهذا المعنى يمكن تسمية أدلّة الفقه أو قواعده بأنّها أصول الدين بدرجة تساوي تسمية علم الكلام بذلك، لأنّ الدين يشملهما.

ويمكن إزالة هذا الإشكال بأمرين:

أولهما: أنّ المقصود بالدين جانبه الأهم الذي هو العقائد التي ينصرف إليها لفظ الدين قبل غيرها عند الإطلاق. وممّا يؤيّد إمكان تخصيص الدين بالإيمانيات أن بعض الأصوليين يفرقون بين "الحقيقة الدينية" و"الحقيقة الشرعية" فيجعلون الأولى مختصة بالأسماء المتعلقة بالاعتقاد كالإيمان والكفر، والثانية مختصة بأسماء الأحكام العملية كالصلاة والزكاة[4].

1- لم نجد من المتكلمين من اهتم ببيان وجه تسمية علم الكلام بأصول الدين. ولعلّ ذلك يعود إلى وضوح ذلك في نظرهم، وإلى أنّ هذه التسمية لا تثير عندهم إشكالات كما تثيرها تسمية علم الكلام، لذلك حاولنا بيان هذا الاسم قياسا على طريقة الأصوليين في بيان اسم "أصول الفقه"

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 8

3- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 38-39

4- الزركشي: البحر المحيط 2/ 166

ثانيهما: أنّ أصول الدين تعدّ أصولا للدين كله بما في ذلك الشرعيات خلافا لأصول الفقه التي هي أصول للشرعيات من الدين. وبهذا يظهر أن تسمية أصول الفقه أخصّ من تسمية أصول الدين.

3- علم التوحيد والصفات:

يصرّح هذا الإسم مباشرة بأهمّ مباحث العلم، واعتبره التفتازاني[1] من باب تسمية العلم بأشهر أجزائه وأشرفها[2].

وهذا التفسير مبنيّ على القول بأنّ موضوع علم الكلام هو الموجود أو المعلوم، فيكون التوحيد من أهمّ ما يعلم في هذا العلم.

أمّا إذا قيل إنّ موضوعه الله تعالى وصفاته، فإنّ هذا الإسم يكون مطابقا لموضوع العلم.

غير أنّه لا يشير إلى الجدل الكلامي كما يشير مصطلح علم الكلام. لذلك اشتهر إطلاقه على ما يدوّن من العقائد مجرّدا عن الأدلة ومجادلة المخالفين، فهو لا يسمّى كلاما إلا على سبيل المجاز[3].

وهذه التسمية تشارك تسمية أصول الفقه من حيث أنّ كلّ اسم يدلّ على موضوع علمه.

4- الفقه الأكبر:

يعدّ هذا الإسم من أكثر الأسماء قابلية للمقارنة بمصطلح " أصول الفقه" بسبب وجود كلمة "الفقه" فيهما.

ومعلوم أنّه من الأسماء القديمة، لأنه مأثور عن أبي حنيفة الذي له رسالة عنوانها "الفقه الأكبر".

والفقه عند أبي حنيفة هو "معرفة النفس ما لها وما عليها" وهو تعريف شامل يتناول معرفة العقائد والأحكام الشرعية[4] لكنّه بقوله "الأكبر" خصّ هذا الفقه بالاعتقاديات وخصّ العمليات باسم الفقه[5]. وبذلك يصير معنى الفقه الأكبر "معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين

1- سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني، الحنفي الشهير بالتفتازاني. له كثير من التصانيف في اللغة والمنطق والكلام والأصول وغيرها من العلوم، مثل "التلويح في كشف حقائق التنقيح" في الأصول، و"شرح العقائد النسفية" و"مقاصد الطالبين" في علم أصول الدين، وله عليه شرح مطوّل ت: 792 هـ (هدية العارفين: 2/ 429-430)

2- شرح المقاصد: 1/ 164

3- ساجقلي زاده: ترتيب العلوم، ص144-145

4- ابن أبي شريف: المسامرة، ص 10

5- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 164

الإسلام"[1] أي ما يجب عليها اعتقاده، وقد وقع حذف "مالَهَا" لإخراج المباحات التي للنفس لا عليها[2] ولأنّها إنما توجد في الفقه الذي يقصد به الأحكام الشرعية، أما العقائد فهي واجبات كلها.

وللمقارنة بين التسميتين يمكن القول بأنّ الفقه الأكبر يقابل "الفقه الأصغر" المختصّ بالفروع العملية. وعلى هذا يكون علم أصول الفقه وسطا بين العلمين أو بين الفقهين الأكبر والأصغر، إذ هو بهذا المعنى يكون أصغر من الأكبر، وأكبر من الأصغر بحكم أنه يعدّ أصلا للفروع لا للعقائد الكبرى.

المبحث السابع : العلاقة المنهجية

إذا كان المنهاج أو المنهج في اللغة هو الطريق الواضح[3] فهو في الاصطلاح المتداول "جملة الطرق والأساليب التي يُتوصّل بها إلى نتائج معينة"[4]، أو هو مسلك في الوصول إلى المطلوب يُتوسّل به إلى الإثبات والنقض، أي إلى إثبات مذهب المستدِلّ من ناحية، وردّ مذهب المخالف إن وجد.

وكلّ علم يستدعي بالضرورة منهجا يتّبع في إثبات مطلوباته، غير أنّ مناهج العلوم تختلف بحسب اختلاف مواضيعها، إذ الموضوع لا ينفكّ عن طريقة في النظر، كما أنّ طريقة النظر لا تنفك عن موضع نظر، بحكم أنّه لا نظر دون منظور فيه أو إليه.

واختلاف المناهج باختلاف المواضيع يعني أنّ الموضوع يفرض نفسه على مسلك النظر، ويؤطّر المنهج ضمن خصوصياته التي لا يشاركه فيها غيره بالأصالة وإن شاركه فيها بالعرض، فليس الباحث في الهندسة كالباحث في الطبّ، ولا الباحث في النحو كالباحث في الفقه.

ومع أنّ المناهج تشترك في العموميات التي تكون بها مناهج، بحيث لا يصدق عليها وصف المنهج إلا إذا كانت قواعد عامة يُتوسّل بها إلى إثبات نتائج معيّنة، فهي تختلف في الخصوصيات التي تكون بها مناهج في درك موضوعات مخصوصة.

والذي نخلص إليه من ذلك في خصوص محلّ اهتمامنا هو أنّ علمي الكلام والأصول لا ينفكّان كغيرهما من العلوم عن التوسّل بمنهج في الوصول إلى المطلوب.

وبما أنّهما مختلفان من جهة الموضوع، فإن ذلك يقتضي اختلافهما في المنهج. لكنّهما بحكم تقارب موضوعيهما من جهة انتمائهما المشترك إلى صنف العلوم الدينية، فلا يبعد أن يشتركا في جملة من الخصائص المنهجية.

1- ابن الهمام: المسايرة، ص10

2- ابن أبي شريف: المسامرة، ص 10-11

3- ابن منظور: لسان العرب 6/ 4554

4- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص86

1- التمايز المنهجي:

ليس الكلام في العقائد وأدلتها كالكلام في الأحكام العملية وأدلتها، لأنّ المسائل الفقهية يُكتفى فيها بالظنّ[1] وقد تقدّم أنّ علم أصول الفقه يشتمل على القطعي والظنّي، وأنّ القول بقطعية جميع مسائله مرجوح. ثم إنّ الاجتهاد في عرف الأصوليين هو "استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية"[2].

أمّا الاعتقاديات فلا عبرة بالظنّ فيها، ولا بدّ أن تكون أدلتها قطعية، لذلك عرّف علم الكلام بأنه "العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية"[3].

وهذا الاختلاف يستدعي بداهة وجود فوارق في مناهج تحصيل المطلوبات، لأنّ الذي لا يطلب سوى اليقين ليس كالذي يمكنه الاكتفاء بالظنّ إذا لم يحصّل اليقين.

لذلك اختلف المتكلمون والأصوليون في تعريف الدليل. فهو في عرف المتكلمين "ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم به"[4] وعرّفه الرازي بأنه هو "الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول"[5] وهذا يعني أنّه مخصوص عندهم بالمقطوع به، ولا يستعمل إلا فيما يؤدي إلى العلم، أي إلى اليقين، أمّا ما يؤدّي إلى الظنّ أو إلى غلبة الظنّ فهو أمارة[6]. وقد علل الرّهوني ذلك بقوله "وإنّما خصّ المتكلمون الدليل بقيد العلم، لأنّ الدليل يتوصّل به إلى المطلوب، ومطالبهم يقينية، والموصل إلى اليقين لا يكون أمارة"[7].

أمّا الأصوليون فالدليل عندهم يمكن أن يكون قطعيا كما يمكن أن يكون ظنيا، لذلك لم يخصّوه بما يوصل إلى العلم، بل حدّوه بطريقة تجعله قابلا للأمرين، فهو عندهم "ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"[8] والمقصود بالمطلوب الخبري التصديقي لا التصوّري، لأنّ التصوّر يقتنص بالحدّ لا بالدليل، أمّا الخبر الذي يطلب تصديقه فيحتاج إلى دليل. وهذا الدليل يشمل ما

1- الظنّ هو تجويز أمرين فما زاد لأحدهما مزية على سائرها (الباجي: الحدود في الأصول، ص30) أو هو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر (ابن فورك: الحدود في الأصول، ص 148)

2- الأمدي: الإحكام 4/ 218

3- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 165

4- الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 165. الضمير يشير إلى المطلوب الخبري بالدليل، كما سنبيّنه في تعريف الأصوليين.

5- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخّرين (يعرف بالمحصّل): ص 44.

6- الباجي: الحدود في الأصول، ص38؛ آل تيمية: المسودة، ص573؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 35

7- تحفة المسؤول: 1/ 165

8- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص4

يفيد القطع والظنّ، فتندرج الأمارة في التعريف[1].

وبناء على ما تقدّم لا تجد المتكلمين يعتدّون بالأدلة الظنية التي يعتدّ بها الأصوليون والفقهاء كأخبار الآحاد والأقيسة الظنية، ونحو ذلك.

ومن وجوه الاختلاف المنهجي أنّ المتكلمين يعتدّون بالأدلة العقلية أكثر من اعتدادهم بالأدلة النقلية. وذلك لأنّهم يرون أنّ النقليّ الصرف لا يفيد اليقين[2] وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة[3]. وذلك يتوقف على العلم بالوضع، والإرادة.

والعلم بالوضع – أي بوضع الألفاظ لمعانيها المخصوصة – إنّما يثبت بنقل اللغة، والنحو، والصرف، وأصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد، وفروعها تثبت بالأقيسة، وهما –أي الآحاد والأقيسة– ظنيان.

أمّا العلم بالإرادة – أي إرادة الشارع للمعاني – فيتوقف على عدم نقل الألفاظ عن معانيها الموضوعة بالأصالة إلى معان أخرى، كما يتوقّف على عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والتقديم، والتأخير، لأنّ الكل محتمل.

ثمّ إنّ القطع بالدليل النقلي المحض يتوقف بعد ذلك على العلم بعدم المعارض العقلي، لأنّ هذا المعارض لو وجد لقدّم على الدليل النقلي قطعا، إذ أنّ تقديم النقل على العقل يعدّ إبطالا للأصل بالفرع[4]. وقد ضبط الرازي الأمور التي تتوقف عليها يقينية الدليل اللفظي في عشرة، وهذا نصّ كلامه "الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنّيا فما ظنّك بالنتيجة"[5].

1- الآمدي: الإحكام 1/ 12. والملاحظ أنّ الآمدي جعل هذا التعريف خاصا بالفقهاء، وجعل التعريف الذي يحصر المطلوب في القطعي دون الظنّي خاصا بعرف الأصوليين. بينما جعل الرّهوني القطع خاصا بالمتكلمين والظنّ خاصا بالفقهاء، والجمع بين القطع والظن خاصا بالأصوليين (تحفة المسؤول: 1/ 165)

2- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 166

3- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 205

4- الإيجي: المواقف، ص 40؛ الجرجاني: شرح المواقف 1/ 206-207

5- المحصّل: ص 45. وقد ذكر ابن تيمية هذه الطريقة في تقديم المتكلمين للعقل على النقل وانتقدها بشدة في كتابه "درء تعارض العقل مع النقل" 1/ 8-9. والكتاب كله مخصص لنقد قانون المتكلمين والفلاسفة في التعامل مع المنقول والمعقول. والملاحظ أنّ مثل هذا الكلام في ظنية الدليل النقلي وتقديم معارضه العقلي عليه صار يذكر=

لذلك كان الدليل النقلي المحض غير متصوّر عند المتكلمين. وقد أيّدوا هذا النفي بأنّ صدق المخبر – أي الرسول ﷺ – لا يثبت إلا بالعقل، حين ينظر في المعجزة الدالة على صدقه. وبناء على ذلك انحصر الدليل عندهم في قسمين، هما:

أ- العقلي المحض

ب- المركّب من العقلي والنقلي

أمّا النقلي الخالص، فهو غير متصوّر أصلا[1].

وهذا يدلّ على أنّ منهجهم عقلي بالأساس، وأنّ الأدلة النقلية تابعة للأدلة العقلية التي هي أصلها. وقد تقدّم في الكلام على شرف علمهم أنّ الوجه في ذلك عندهم هو أنّ أدلته عقلية وقطعية تأيّدت بالأدلة السمعية.

وفي المقابل نجد الأصوليين ينكرون استعمال الدليل العقلي الخالص في علمهم، لأنّ أدلتهم سمعية بالأساس، وإذا وجد الدليل العقلي فإنّما يستعمل مركبا على السمعي. يقول الشاطبي "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معِينَة في طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة، لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأوّل الأدلة الشرعية"[2].

وقد وضّح الباقلاني – كما جاء عنه في تلخيص التقريب – الفرق بين منهج المتكلمين والأصوليين حين أكّد أنّ معرفة الوحدانية والنبوات لا تتمّ إلا بأدلة العقول، أما الأحكام الشرعية فينحصر دركها في الدلالة السمعية[3].

وزاد الغزالي المسألة وضوحا حين بيّن أنّ المتكلم ينظر ابتداء في أعمّ الأشياء بالعقل. فيثبت قدم الله تعالى، وحدوث العالم، ويبيّن ما يجب في حقّ الله تعالى، وما يجوز وما يستحيل، كما يثبت بعثة الرسل وجواز بيان صدقهم بالمعجزات، ونحو ذلك من القضايا الكلامية التي يستقلّ العقل بإدراكها. "وعند هذا الحدّ ينقطع كلام المتكلم، وينتهي تصرّف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنّه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر ممّا لا يستقل

= في كتب الأصوليين عندما حصل التداخل بين علمي الكلام والأصول (انظر كلام الرازي نفسه في المحصول وهو يفصّل هذه الأمور التي تنفي قطعية الاستدلال بالخطاب النقلي: 1/ 172-178)

1- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 203/ 204

2- الموافقات: 1/ 35

3- الجويني: التلخيص 1/ 133-134

العقل بدركه، ولا يقضي أيضا باستحالته"[1].

فالمتكلم يبدأ عقليا، وينتهي نقليا. أمّا الأصولي فيبدأ من حيث انتهى المتكلم، ويهتم مباشرة بالأدلة النقلية من حيث دلالتها على الأحكام بملفوظها، أو بمفهومها، أو بمعقول معناها ومستَنْبَطِه، ولا يجاوز نظره ذلك.[2]

وهذا الفرق بين المنهجين يظهر بوضوح في الكتابات الأصولية الأولى، قبل دخول الكلاميات في علم أصول الفقه، فالشافعي مثلا، بدأ رسالته الأصولية بباب "كيف البيان"[3] واسترسل في الكلام بمنهج تقعيدي يناسب النظر الفقهي، ويهتم بالأدلة النقلية، والقياس الذي تكلم عليه ليس دليلا عقليا مستقلاّ بذاته، بل هو استثمار للأحكام من معقول الألفاظ حسب تعبير الغزالي[4] أو هو اجتهاد يهدي الله تعالى إليه عقول العباد دلالة لا نصّا[5]. وهو لا يخرج عن كونه إلحاقا للمقيس بالنصّ، يقول الشافعي "والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبها فيه، وقد يختلف القايسون في هذا"[6]

ولم يظهر فيما كتبه الشافعي أي أثر للمنهج الكلامي الذي يستند إلى العقليات الخالصة[7].

ثمّ إنّ وجود طريقة أصولية تعرف بطريقة الفقهاء – كما سبق بيان ذلك – يدلّ على الاختلاف المنهجي بين علم الكلام وعلم الأصول خصوصا في مراحله الأولى حيث كانت كتب الأصول أمسّ بالفقه من الكتب التي تلتها.

2- الاشتراك المنهجي:

من أهمّ ما يفسّر حرص المتكلمين على التمسك بالاستدلالات العقلية الخالصة مجادلتهم لغير المسلمين من أصحاب الملل الأخرى، فلا يغني خطاب غير المسلم بالنقل إلا بعد إقامة الحجّة عليه

1- المستصفى: ص6

2- المستصفى: ص6

3- الرسالة: ص21

4- المستصفى: ص 280

5- الرسالة: ص501

6- م.ن: ص 479

7- بيّنا ذلك في الفصل السابق، ويمكن تأييده بالدراسة التي قام بها عبد الوهاب أبو سليمان في خصوص منهج الشافعي، فقد تكلم على ذلك بشيء من التفصيل، ولم يشر إلى أي تأثير لعلم الكلام في منهجه (منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه والأصول: ص95-108)

بدلالة العقل. لكنّ هذا لا يعني أنّ المتكلمين لم يكونوا يشتغلون بالمنقول، فقد كانوا يختلفون في قضايا نقلية متعلقة بالإيمان وتأويل الصفات ونحو ذلك، كما كانوا يختلفون في مسائل أصولية كالنسخ والأخبار والإجماع. وغير ذلك مما سيأتي ذكره. ثمّ إنّ بحثهم في الموجود على قانون الإسلام – كما يقول الإيجي –[1] يدلّ بداهة على أنّه لا يمكنهم الاستغناء عن استثمار الأدلة النقلية. وهذا يعدّ أرضية ممهدة لاشتراكهم مع الأصوليين في منهج استثمار هذه الأدلة.

غير أنّ التمايز المنهجي بين العلمين ظلّ حاضرا طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين. وفي القرن الرابع تطورت صناعة العلوم نحو مزيد من الإتقان في التدوين وصياغة المسائل، فتطور علم الكلام، وتكامل نسقه العلمي، وصار الفكر الكلامي عند المعتزلة والأشاعرة في منتصف هذا القرن علما قائما بذاته[2]. وازدادت الكتب الأصولية تدقيقا للمسائل صياغة واستدلالا. وظهر الحرص في جميع العلوم على إتقان مناهج التدوين والاستدلال، وهو ما يفسّر عوامل تبادل الخبرات المنهجية بين العلوم، كما يفسّر حرص أربابها على إتقان العلوم الآلية كالمنطق، بل إنّ العلم غير الآلي قد يكون آلة لغيره بالعرَض، وبصفة جزئية في بعض مسائله "إذ لا يُتوسّل بجميع علم إلى علم"[3].

وحين اقتحم المتكلمون مجال علم أصول الفقه[4] لم يدخلوا فيه مسائلهم الكلامية فحسب، بل أدخلوا فيه منهجهم وطرائقهم في الاستدلال، فتأسست بذلك طريقة أصولية جديدة مخالفة لطريقة الفقهاء تسمّى "طريقة المتكلمين"، وترسّخت مظاهر الاشتراك بين العلمين، وصار الأصوليون من أصحاب هذه الطريقة يبتعدون ما أمكن عن الفروع الفقهية، ولا يذكرونها إلا نادرا على جهة التمثيل. وحين ظهر منهج الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، لم تزُل الخصائص المنهجية المشتركة بين العلمين، بل بقي أصحاب هذه الطريقة يوظفون منهج المتكلمين، ولو مع شيء من الاقتصاد يقتضيه الجمع والتوفيق.

ويعتبر توظيف المنطق في العلمين أبرز مظهر من مظاهر الاشتراك المنهجي بينهما.

1- المواقف: ص7

2- مصطفى سانو: أدوات النظر الاجتهادي المنشود: ص40-41

3- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 3

4- بينا في الفصل السابق أنّ الباقلاني والقاضي عبد الجبار هما أقدم متكلمين بلغنا أنهما كتبا في علم أصول الفقه بمنهج كلامي، وهو ما يشير إليه قول الزركشي "حتى جاء القاضيان: قاضي السنّة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم..." (البحر المحيط 1/ 6)

غير أنّ المنطق لم يدخل في علم أصول الفقه مباشرة في منتصف القرن الرابع عند تداخله مع علم الكلام، لأنّ المتكلمين في هذه المرحلة لم يكونوا جميعا يثقون في فنّ المنطق، ونذكر منهم على الخصوص أبا بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار وهما من أبرز الذين مزجوا بين علمي الكلام والأصول، وقد كتبا مثل بعض المتكلمين واللغويين في الردّ على منطق اليونان[1].

وفسّر ابن خلدون سبب رفض المتكلمين القدامى لعلم المنطق بأنّ طريقتهم كانت قائمة على أساس أنّ "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[2].

وبيان ذلك أنّ الذين تصدروا للإمامة في علم الكلام بعد الأشعري، وأشهرهم الباقلاني هذّبوا طرائق السابقين "ووضعوا مقدمات عقلية تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل الجوهر الفرد[3] والخلاء[4] وأنّ العرض لا يقوم بالعرض[5]، وأنّه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقّف عليه أدلتهم"[6]. وقد جعل الباقلاني هذه القواعد تابعة للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، فصارت بمثابة العقائد، بحيث يعدّ القدح فيها قدحا في العقائد لابتنائها عليها[7]. ومن هنا تأسّست قاعدة بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وظهر سبب إنكار المتقدمين لقواعد المنطق التي كانت في نظرهم مخالفة لتلك المقدمات التي بنوا عليها أدلة العقائد. مثال ذلك أنّ الكلي الطبيعي[8] في المنطق له وجود في الخارج ينطبق عليه الكلي الذهني. وهذا باطل عند المتكلمين، لأنّ الكلي في نظرهم يعدّ اعتبارا ذهنيا ليس له وجود في الخارج[9]. ويترتب على موافقة المنطق في ذلك ونحوه إبطال أدلة المتكلمين ومقدماتهم، وينتج عنه إبطال العقيدة التي هي مدلول أدلتهم.

1- ابن القيم: مفتاح دار السعادة 1/ 157؛ مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ص19

2- المقدمة: ص589

3- يقول الغزالي: "المتكلمون يخصّصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيّز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا" (الحدود: ص333)

4- الخلاء هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين (الجرجاني: التعريفات، ص59)

5- العرض هو "الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محلّ يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به" (م.ن:ص85)

6- المقدمة: ص589

7- م.ن: ص648

8- الكلّي ما لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، والكلي الطبيعي سمي كذلك لأنه موجود في الطبيعة أي في الخارج، مثل "الحيوان" من حيث هو هو. (الجرجاني: التعريفات، ص104)

9- المقدمة: ص648. وبين ابن خلدون بعد ذلك أن المتكلمين الذين تلوهم صحّ عندهم وجود الماهيات الطبيعية ووجودها في الخارج (ص648-649)

لكنّ المتكلمين بعد ذلك ابتداء من إمام الحرمين والغزالي على الخصوص لم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وأكّد ابن خلدون أنهم "قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتها، بل قد يستدلون على إبطال كثير من المقدمات الكلامية كنفي الجوهر الفرد، والخلاء، وبقاء الأعراض ونحوها، ويستبدلون أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصحّحونها بالنظر والقياس العقلي، ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنّية بوجه. وهذا رأي الإمام (أي إمام الحرمين الجويني) والغزالي، وتابعهما لهذا العهد"[1].

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ الثقة بالمنطق استقرت عند المتكلمين في القرن الخامس الهجري وتدعّمت في القرن السادس رغم أنه بقي له خصوم في هذين القرنين وبعدهما. وعندما أتقن المتكلمون المنطق وتكوّنت لهم فيه آراء مخصوصة أدخلوه في كتبهم الأصولية. وأبرز من أكثر الدفاع عن المنطق هو الإمام الغزالي في كتبه الكلامية، والمنطقية، والأصولية. قال ابن تيمية الذي يعدّ أشهر خصوم المنطق "وإنما دخل هذا (أي المنطق) في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، فأمّا أبو حامد فقد وضع مقدّمة منطقية في أوّل "المستصفى" وزعم أنّ من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء "من علومه"[2]

وقد أثبت الغزالي فعلا مقدمة منطقية في كتابه المستصفى، وأكّد في بدايتها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلا، لكنّه اعتبر حاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه، لذلك قال "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصّة به، بل هي مقدمة العلوم كلها"[3]. وذلك لأنّ المنطق علم آلي يمكن أن تشترك جميع العلوم النّظرية في توظيفه. وبذلك صار المنهج المنطقي عنصرا مشتركا بين علمي الكلام والأصول بوصفهما علمين نظريين.

والملاحظ أنّ إمام الحرمين قد سبق الغزالي بكتابة مقدمة في بداية "البرهان"، لكنّها لم تكن منطقية خالصة، بل يمكن وصفها بأنّها "منهجية" فيها كلام منطقي مع التركيز على ما يسمّيه "مدارك العقول" التي تمسّ إليها الحاجة في علم الأصول[4] فهي مقدمة مناسبة لموضوع الكتاب ومسائله، وإن كان فيها ما يصلح استثماره في بعض العلوم الأخرى. أمّا مقدمة الغزالي فهي منطقية خالصة، لأنّها تعدّ تلخيصا مركزا لعلم المنطق كما تكلّم عليه في كتابيه "معيار العلم" و"محك النظر"

1- م.ن: ص 649

2- كتاب الردّ على المنطقيين: ص14-15

3- المستصفى: ص10

4- البرهان: 1/ 115

لذلك يمكن حذفها أو عدم قراءتها دون أن يؤثر ذلك في مدى فهم مضامين كتاب المستصفى، وهو ما صرّح به الغزالي نفسه قائلا "فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإنّ ذلك هو أوّل الأصول[1] لذلك حذف بعض مختصري المستصفى هذه المقدمة، ولم يختصروها[2].

وقد صار كثير من الأصوليين بعد ذلك يكتبون مقدمات منهجية لكتبهم فيها كلام منطقي على طرق الاستدلال ومدارك العقول، وبيان لحدّ العلم، وما يتعلق بذلك مما يرونه مفيدا في علم الأصول. وقد كانوا يختلفون في ذلك بين مطيل، ومختصر، وبين مغرق في المباحث المنطقية ومقتصد. فقد كتب الرازي مثلا فصلا مختصرا "فيما يحتاج إليه أصول الفقه من مقدمات"[3] في حين أطال الزركشي مقدمته[4] التي كانت مضامينها تشبه مضامين مقدمة البرهان، لكنّ تفاصيلها كانت أكثر، وجعل ابن الحاجب مقدمته منطقية خالصة[5].

لكنّ توظيف المتكلمين والأصوليين للمنطق لا يعني أنّهم كانوا يقلدون اليونان في كلّ ما أثبتوه، بل كانت لهم آراء خاصة في كثير من القضايا المنطقية مراعاة منهم لسلامة عقائدهم الإيمانية وصحة مسائلهم الأصولية[6].

ثمّ إنّ الأصوليين لم يشاركوا المتكلمين في كتابة المقدمات المنطقية أو شبه المنطقية فحسب، بل صاروا يوظفون مثلهم قوانين الاستدلال المنطقي فيتفقون في بعضها ويختلفون في أخرى، فقد كانوا مثلا يحتجون لإبطال أقوال الخصوم وأدلتهم ببطلان الدور[7] والتسلسل[8]. وكانوا يستدلون في بعض

1- المستصفى: ص10

2- من هؤلاء ابن رشد الحفيد في "مختصر المستصفى"، وقد أشار في البداية إلى مقدمة الغزالي، وبيّن أنه تركها لأنّ موضعها ليس علم أصول الفقه "ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإنّ من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها" (ص37-38) كما أنّ ابن رشيق المالكي لما اختصر المستصفى في كتاب "لباب المحصول في علم الأصول" لم يختصر المقدمة ولم يشر إليها.

3- المحصول: 1/ 115

4- البحر المحيط: ج1 من ص34 إلى ص 113

5- منتهى الوصول: من ص 4 إلى ص 16

6- من الذين توسعوا في بيان خصوصيات المنطق عند المتكلمين والأصوليين الدكتور علي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"

7- الدور هو "توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمّى الدور المصرّح كما يتوقف "أ" على "ب" وبالعكس. أو بمراتب ويسمّى الدور المضمر كما يتوقف "أ" على "ب" و"ب" على "ج" و"ج" على "أ" (الجرجاني: التعريفات ص2)

8- التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية (م.ن: ص37)

المسائل بقياس الشاهد على الغائب كما سيأتي في بعض الأمثلة، مثل مسألة "حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع" وغيرها. وقلّ أن يسلم دليل من استدل بذلك، لأنه مختلف فيه، فقد أبطله الجويني في مقدمات البرهان قائلا "فأمّا بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له، فإنّ التحكّم به باطل وفاقا"[1] وهناك من أجاز استعماله بشروط حتى لا يترتب عليه مخالفة التنزيه إذ لا يجوز قياس أفعال الله تعالى على أفعالنا[2]. وأكثر المسائل التي ذكر فيها الأصوليون هذا الوجه المختلف فيه من الاستدلال إنما هي المسائل الكلامية أو التي لها ارتباط وثيق بعلم الكلام، وهذا يدل على أنّ التداخل المضموني في المواضيع له دور كبير في تحقيق الاشتراك في الاستدلال المنهجي.

ومن وجوه الاشتراك المنهجي أنّ الأصوليين صاروا يحرصون على وضع الحدود لمصطلحاتهم بناء على شروط منطقية، لكنّهم لم يوافقوا الحدّ الأرسطي الذي يشترط تعريف الشيء بالتوصّل إلى ماهيته[3]، وذلك لأنّ الحدّ بهذا الشرط عسير المنال، وقد كان القصد من الحدّ عند المتكلمين والأصوليين هو التمييز بين المحدود وغيره[4]. وهو ما أكدّه ابن تيمية في ردّه على المنطقيين، حيث قال: "المحققون من النُّظّار يعلمون أنّ الحدّ فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالإسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنّما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني وأتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا"[5].

وليس من غرضنا متابعة تفاصيل العلاقة المنهجية بين العلمين إذ المهمّ بالنسبة إلينا إنّما هو إثباتها، وسيظهر ذلك في القسم التطبيقي عند متابعة الأصول الكلامية لمباحث علم الأصول، لأنّ أدلة هذه المباحث فيها كثير من وجوه التشابه المنهجي. وبديهي أن يترتب على إدخال المسائل الكلامية في علم أصول الفقه دخول المنهج الكلامي في هذا العلم.

1- البرهان: 1/ 106

2- أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص42.

3- النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص94

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ 94-95

5- كتاب الردّ على المنطقيين: ص14

الفصل الرابع
علاقة الاستمداد

المبحث الأوّل: بواعث الكلام على علاقة الاستمداد

المبحث الثاني: استمداد المباحث من علم الكلام

المبحث الثالث: وجه الاستمداد

المبحث الرابع: ضوابط الاستمداد

المبحث الخامس: استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه

تمهيد

بيّنا في الفصول المتقدمة وجوها متعددة للعلاقة بين العلمين، فأكدنا في البداية إمكان التداخل بين العلوم الإسلامية على جهة الإثراء المتبادل، أو توقف بعضها على بعض، كما أكّدنا قدرة علم أصول الفقه التداخلية، وهذه القدرة ثابتة لعلم الكلام أيضا بوصفه أرقى مرتبة من علم الأصول، ورئيسا للعلوم كلها.

ثمّ بيّنا أهمّ مراحل العلاقة التاريخية بين علمي الكلام والأصول، وانتقلنا إلى الكلام على مبادئ هذه العلاقة موضّحين ما أمكن من عناصر الاختلاف والاشتراك. فثبت لنا بذلك أنهما علمان مختلفان، لكنّهما يتكاملان من جوانب متعددة.

غير أنّ أكثر وجوه العلاقة بروزا تظهر في إقرار المتكلمين وكثير من الأصوليين بأنّ علم الأصول أدنى درجة من علم الكلام، وأنّه محتاج إليه. فاختلافهما في المرتبة جعل الأدنى منهما متوقفا على الأعلى. وهذا الأمر الذي تقدّم ذكره أكثر من مرّة يعبّر عنه الأصوليون بمصطلح "الاستمداد"[1] أو

1- الآمدي: الإحكام 1/ 9؛ ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 4

"المادة"[1]. وهذه المادة هي عبارة عن "مبادئ" أو أصول عقدية تستمدّ من علم الكلام.

وتظهر أهمية هذه العلاقة من جهة أنّ المادة الكلامية تتوقف عليها صحة المسائل الأصولية، لذلك أفردنا لها هذا الفصل الخاص. وهو فصل نظري كالفصول المتقدمة يمهّد للأبواب التطبيقية التي سنتابع فيها أبرز الأصول أو الموادّ الكلامية لمسائل علم أصول الفقه. وحضور هذه "المواد" هو حضور تأصيلي أو تأسيسي يظهر أنّ الأصوليين بنوا عليه تصورات مسائلهم وتصديقاتها.

ويمثل هذا الفصل في تقديرنا صلب إشكالية الموضوع، لأنّه يتعلق بجوهر العلاقة بين العلمين. وقد كانت هذه العلاقة محل اختلاف بين القدماء، كما اختلف فيها عدد من الباحثين المحدثين. لذلك تعيّن بيانها بشيء من التدقيق، مع محاولة النظر في ضوابطها بيانا لحدودها ومعاييرها.

المبحث الأول: بواعث الكلام على علاقة الاستمداد

اهتمّ كثير من الأصوليين ببيان علاقة الاستمداد وتدقيق وجوهها مؤكدين صراحة أنّ "أصول الفقه مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه"[2].

وتقديم علم الكلام في الذكر يشير إلى أنّ مادته أهمّ من مادتي العربية والفقه بالنّسبة إلى الأصول رغم أهمية الجميع. لذلك فإنّ البواعث التي سنذكرها تنطبق في عمومها على المواد الثلاث وإن كان انطباقها على المادة الكلامية آكد.

وقد حرص الأصوليون على إثبات هذه العلاقة في مقدّمات كتبهم حتّى يكون القارئ أو الطالب على بيّنة من أمره بحيث لا يفاجأ بوجود الأصول الكلامية أثناء التوغل في متابعة المسائل.

وذلك لأنّهم لمّا وجدوا أنفسهم في حاجة إلى استحضار الكلاميات على سبيل التوقف أو الذكر العرضي، أو على سبيل البحث والمناظرة احتاجوا إلى تفسير ذلك دفعا لما قد يتّهمون به من خلط بين الاختصاصات العلمية.

ويمكن تفسير ذكر الأصوليين لهذه العلاقة بالبواعث التالية:

1- باعث منهجي:

1- الزركشي: البحر المحيط 1/ 28

2- الجويني: البرهان 1/ 77. وانظر: الآمدي: الإحكام 1/ 9؛ ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص4؛ ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 17؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 48. وغير ذلك

يمكن تفريعه إلى الوجوه التالية:

أ- التوضيح:

يندرج الكلام على علاقة الاستمداد ضمن التوضيحات التي يرى الأصوليون أنه يجب تقديمها للطالب قبل الشروع في طلب مقاصد علم الأصول.

قال الآمدي "القاعدة الأولى: في تحقيق مفهوم أصول الفقه، وتعريف موضوعه، وغايته، وما فيه من البحث عنه من مسائله، وما منه استمداده، وتصوير مباديه، وما لا بدّ من سبق معرفته قبل الخوض فيه"[1].

وقال الزركشي "يجب على كلّ طالب علم أن يعلم ما الغرض منه؟ وما هو؟ ومن أين؟ (أي من أين يستمدّ ؟) وفيم؟ وكيف يحصل؟"[2].

ب- التدرّج:

بما أنّ الأصولي يدرك أنّ البحث التفصيلي سيجرّه إلى استدعاء كثير من الكلاميات، فإنه يبدو معقولا تقديم الإشارة إلى ذلك في البداية، ليتمّ الوصول إلى مقاصد العلم على مكث.

وهذا يدلّ على أنّ الأصوليين يفكرون بطريقة منظمة، وأنهم ينظرون إلى علمهم نظرة شاملة من المنطلق. وقد مكنتهم هذه النظرة من التدرّج في تقريب الحقائق بحيث يمهّد الأوّل منها للذي يليه.

ج- التأصيل:

لا وجود لعلم يقوم على الفراغ، لأنّ كل علم يقتضي معلوما قبله يستند إليه ويستمدّ منه مادّته. ومن هنا تعيّن على كلّ صاحب علم أن يبيّن مصادره التي يستقي منها مسلماته ومبادئه. ولما كان علم الكلام أصلا يستند إليه علم أصول الفقه اقتضى المنهج التأصيلي ذكره باعتباره أصلا تتوقف عليه كثير من المسائل الأصولية.

د- الضبط:

لا يكفي أن يقع التصريح بوجود علاقة بين العلمين، لأنّ هذا كلام مجمل يحتاج إلى بيان، إذ أنه يحتمل عدة تفسيرات. ومن هنا تأكدت الحاجة إلى ضبط نوع العلاقة بينهما لتكون واضحة من البداية.

1- الإحكام: 1/ 6

2- البحر المحيط: 1/ 28

2- باعث جدلي:

ويمكن تفريع هذا الباعث إلى الوجوه التالية:

أ- جدل داخلي أصيل:

يمكّن ذكر هذه العلاقة في البداية من بناء أرضية يقام على أساسها الجدل الداخلي بين الأصوليين أنفسهم في القضايا الكلامية التي تعدّ مادة لعلمهم.

ومعنى كون هذا الجدل الداخلي أصيلا أنه ليس عارضا على المسائل الأصولية، بل هو ضرورة معرفية اقتضاها توقّف الأدلة الشرعية على معرفة كثير من الكلاميات التي هي محلّ جدل بين الأصوليين الذين تختلف مذاهبهم الكلامية والفقهية.

ب- جدل خارجي عرَضي:

ومعنى ذلك أنّ تقديم ذكر علاقة الاستمداد يمهّد لما قد يلجأ إليه الأصوليون بصفة عرضية من مجادلة المتكلمين في مسائل اختصاصهم.

فهذا الجدل خارجي من جهة كونه موجّها إلى علماء من خارج الاختصاص الأصولي، وهو عرضي من جهة كونه ليس غرضا أصيلا من أغراض أصول الفقه.

والفرق بين الوجه الأوّل والثاني أنّ الأوّل جدل يتعلق بالكلاميات ذات الصلة الوثيقة بعلم أصول الفقه، أو التي تشاركه مشاركة ظاهرة مثل بعض مسائل التكليف، والنسخ، ونحو ذلك مما يندر أن يسكت الأصوليون عن ذكر ما يتعلق به من خلافات كلامية.

أمّا الثاني – أي الجدل الخارجي العرضي – فيتعلق ببعض الكلاميات التي ليس لذكرها في علم الأصول فائدة ظاهرة، وإنّما يثيرها الأصوليون على سبيل الاستطراد، أو قصد الردّ على بعض المذاهب الكلامية مثل مسألة "هل من شرط صدق المشتق صدق أصله؟" التي ذكرها الأصوليون الأشاعرة للردّ على المعتزلة الذين يقولون بالأحوال[1].

ولّما كان هذا الجدل خارجيا وعرضيا لم يلتزم جميع الأصوليين بإيراده في مصنّفاتهم، بل ذهب بعضهم كالغزالي إلى أنّه "مجاوزة لحدّ هذا العلم وخلط له بالكلام"[2] وقد اشتغل به بعض الأصوليين – على حدّ قول الغزالي أيضا- " لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة"[3].

1- الإسنوي: نهاية السول 1/ 233. وسيأتي بيان هذه المسألة في محلّها من الباب الثالث.

2- المستصفى: ص9

3- المستصفى: ص9

ج- **جدل منهجي تأسيسي:**

لقد كان الأصوليون يدركون أنّ اختصاصهم يتداخل مع عدة اختصاصات أخرى من أهمها الكلام. إلا أنّ هذا التداخل ليس محمودا دائما، لأنه قد يكون مخلاً بخصوصية علمهم، وقد يكون دالا على الاضطراب القائم على تعمّد الاستطرادات دون مبرّر، بل إنّه قد يفقد علم أصول الفقه مبرّرات تأسيسه، إذ يمكن أن يقال إنّه ليس إلا خليطا من مجموعة علوم أهمّها الكلام، وليس من الضروري تحصيله أو الاشتغال به ما دامت هذه العلوم كافية في تحقيق أغراضها حالة الانفراد، إذ أنّ انفرادها أفيد من اجتماعها في شكل نبذ متفرقة[1].

لا شكّ أنّ هذا الاعتراض قوي، لأنه يشكك في مشروعية تأسيس علم أصول الفقه بناء على التداخل الذي يقرّ به الأصوليون أنفسهم. لذلك حرص هؤلاء على ضبط نوع العلاقة بين الأصلين، أي أصول الدين وأصول الفقه، وأكدوا أنّها علاقة "استمداد" وبيّنوا وجوه هذا الاستمداد موضّحين أنهم لا يستمدون من الكلام المبادئ كما اتفق قطعا لأيّ شبهة.

وقد أمكن اعتبار هذا الوجه الجدلي منهجيا، لأنّه يتعلق بمنهج الاستمداد وطريقته. وأمكن اعتباره تأسيسيا لأنّه يؤكد استقلالية علم أصول الفقه التي لولاها لما أمكن تأسيسه والبحث فيه باعتباره علما مكتفيا بذاته لا يستمدّ من غيره إلا ما يثري خصوصيته.

وإذا كان هذا الوجه الجدلي مقبولا لأنّه يقع غالبا في مقدمات الكتب الأصولية، فإنّ الوجهين الأوّلين ضعيفان، ولا يبرّران بكفاية استعادة الأصوليين للجدل الكلامي في مسائل علمهم، لأنّه مهما كانت علاقته بها فإنّه يظلّ خوضا في مسائل هي من اختصاص علم آخر، كما سيأتي بيانه بشيء من الدقة في المبحث الموالي، بناء على كلام الأصوليين أنفسهم.

3- **باعث مهاريّ**: ويمكن تقسيمه إلى الوجوه التالية:

أ- **تيسير الطلب:**

وهو هدف تعليمي يقصد به بيان أيسر السبل لمن أراد الإقبال على تحصيل هذا العلم. وذلك لأنّ الدخول المباشر في تعلّم أصول الفقه دون معرفة موادّه الأساسية التي منها علم الكلام لا يؤدي إلى معرفة ثابتة بمسائله، وسيصطدم الطالب في هذه الحالة بالمبادئ الكلامية العويصة التي يتوقف عليها فهم كثير من المباحث الأصولية، وقد يضطر عندها إلى الرجوع من حيث انطلق ليطلب ما ينبغي طلبه في البداية.

1- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 8

وممّا يفسر ذلك أنّ علم أصول الفقه ليس من العلوم الأوّلية التي تطلب دون ممهدات ومعارف سابقة، بل هو من العلوم التأليفية أو المركّبة. بمعنى أنّه يستوعب كثيرا من العلوم الأخرى في إطار نسق تأليفي خاصّ به. وهذا يتطلب معرفة سابقة بأهمّ هذه العلوم – على الأقلّ – إن لم نقل كلها، ومن أهمّها علم الكلام. وعلى هذا الأساس وجب – في نظر الأصوليين – على كلّ طَالِبٍ معرفةُ موادّ علم الأصول "حتّى يتمكّن له الطلب ويسهل" كما يقول الزركشي[1].

ب- **تعميق البحث:**

إنّ علم أصول الفقه من الفنون المعقّدة التي تتطلب مهارات عالية. ومن أهمّ الوسائل المساعدة على تحقيق هذا الغرض تحصيل المواد التي يستمدّ منها مبادئه.

وتمكّن الأصولي من هذه المواد التي أهمّها علم الكلام يساعده على التعمق في البحث، والغوص في خفايا المسائل ومشكلاتها، ليس بغرض التعلم فقط، بل بغرض تحصيل القدرة على الإنتاج المعرفي بالتصنيف والتعليم.

وقد كان الأصوليون مدركين أهمية هذا الغرض، لذلك كانوا يذكرونه في مقدمات كتبهم ولو على سبيل الإشارة التي غالبا ما تكون سريعة، لكنّها دالة ومفيدة. من ذلك قول الغزالي "فلا بدّ من التنبيه على مادته (أي مادة علم الأصول) ليقتبس الخائض فيه منها مبلغ حاجته، فيتوسّل إلى بغيته"[2].

وأقصى ما يبتغيه الخائض في علم الأصول أن يكون في أعلى درجات الإتقان والمهارة، ولا يتمّ ذلك دون معرفة مادّته الكلامية على الخصوص ليقتبس منها ما يفيده في علمه.

وقول الغزالي المتقدم "ليقتبس الخائض فيه منها مبلغ حاجته" دقيق ومفيد، لأنّ علم الكلام بالنسبة إلى الأصولي لا يذكر لذاته، وإنّما يذكر قصد استثماره بقدر الحاجة. ولهذا لا بدّ أن يكون الاطلاع عليه عميقا حتى يكون ماهرا في استمداد المبادئ المطلوبة، وبذلك يتجنّب الأصولي الوقوع في أحد الخطأين التاليين، أو فيهما معا:

ب/ 1- اقتباس ما لا يفيد علم أصول الفقه. وهذا الخطأ تسببه المعرفة السطحية بعلم الكلام، وبعلم الأصول أيضا.

ب/ 2- إهمال ما ينبغي اقتباسه، لأنّ قلة الاطلاع على علم الكلام تؤدي غالبا إلى الغفلة عن كثير من مسائله المحققة للحاجة.

ج- **تحقيق الانسجام الداخلي:** ومعنى ذلك أنّ التمكّن من المادة الكلامية يجنّب الأصولي

1- البحر المحيط: 1/ 28

2- المنخول: ص 3

الوقوع في أخطاءٍ تناقض عقيدته. لذلك كان تحصيل هذه المادة أمرا ضروريا تتحقق به المطابقة بين الكتابة العلمية والمعتقد. قال علاء الدين السمرقندي "من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب (أي في أصول الفقه) على اعتقاد مصنّف الكتاب"[1].

وهذا الانسجام الداخلي بين المذهب الأصولي والمذهب الكلامي مهارة عزيزة الطلب لا تتحقق إلا لمن تمكّن من المادة الكلامية، وتعرّف على أصولها بدقّة كافية، وخبر قضاياها العقلية.

مثال ذلك أن علاء الدين السمرقندي الحنفي أكّد أنّ سبب تأليفه كتاب "الميزان" يعود إلى أنّه لاحظ أنّ كثيرا من الأحناف لم يتمهّروا في معرفة أصول الماتريدية فانساقوا إلى مخالفتها وموافقة الخصوم في بعض المسائل، لذلك قال عنهم "لمّا لم يتمهّروا في دقائق الأصول من قضايا المعقول[2] أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول"[3].

ويمكن أن يحصل هذا النوع من الخلل في كتابات بعض الأصوليين من المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الحنابلة، أو غيرهم عندما تكون المعرفة بالمادة الكلامية غير مكينة. ومثال ذلك من المسائل التي سيأتي تفصيلها أنّ الباقلاني ذكر أنّ بعض الفقهاء ذهبوا إلى أنّ أفعال العقلاء قبل الشرع على الحظر وذهب آخرون إلى أنّها على الإباحة، وبيّن أنهم قالوا بهذين القولين "لغفلتهم عن تشعّب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا بأنّهم ما انتحوا مسالكهم، وما ابتغوا مقاصدهم"[4].

يتبيّن مما تقدّم أن علماء أصول الفقه حين اهتموا بتدقيق وجه العلاقة بين الأصلين كانوا يستندون إلى مبررات قوية تدلّ على إحكامهم لقواعد المنهج، وقوانين الجدل، ومقتضيات المهارة الصناعية. وقد كانوا واضحين في ذلك غاية الوضوح "لئلا يكون الطالب على عماية من مطلبه" كما قال الغزالي[5]

المبحث الثاني: استمداد المبادئ من علم الكلام

يطلق الأصوليون على المادة المستمدة من علم الكلام مصطلح "المبادئ".

وهو مصطلح مهمّ في ضبط وجه العلاقة بين العلمين، إذ هو يوضح كثيرا من الإشكالات التي تثار عادة في هذا المجال، كما يوفر لنا مقياسا يمكن أن نقيس به مدى التزام الأصوليين بضوابط الاستمداد في مسائل علمهم.

1- ميزان الأصول: 1/ 97

2- يقصد قضايا علم الكلام التي تعدّ من العقليات

3- ميزان الأصول: 1/ 98-99

4- الجويني: التلخيص 3/ 474-475

5- المنخول: ص3

وقد تكلم المهتمون بتصنيف العلوم، وعلماء الكلام، والأصوليون على هذا المصطلح بطريقة صناعية تبين مدلوله، لا بالنسبة إلى علمي الكلام والأصول فقط، بل بالنسبة إلى كلّ العلوم، لأنّ كلّ علم له مبادئ يحتاج إليها في مسائله، لذلك فرّقوا بين المبادئ والمسائل تجنبا لأي خلط مقصود أو غير مقصود حتى لا تكون مسائل علم مبحوثة في علم آخر على أنّها من مسائله أيضا.

لذلك سنوضح في البداية معنى المسائل تمهيدا للتفريق بينها وبين المبادئ.

1- المسائل:

مسائل العلوم هي القضايا التي تطلب برهنتها فيها[1]. فكلّ علم له مسائل هي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه[2]. وهي بهذا المعنى تعدّ مقاصده الأصلية فيه، أي هي حقيقته[3]، لذلك اعتبر مجموع المسائل المتشاركة موضوعا للعلم[4]، إذ هو ينحلّ إليها[5] بوصفها جزئياته أو أعراضه الذاتية[6].

وهذه المسائل تعدّ في عمومها مطالب نظرية[7]. والمقصود بالنظري هنا "ما يتوقف حصوله على نظر وكسب"[8] خلافا للضروري أو البديهي، وهي إنما سميت مسائل لأنه يُسأل عنها، ولأنّها تطلب بالدليل[9].

مثال ذلك أنّ إثبات وجود الصانع يعدّ مسألة كلامية، لأنه مطلب نظري يكتسب بالنظر والاستدلال. وكذلك الأمر، والنهي، والعام، والخاصّ، والإجماع، والقياس، وغيرها، فهي من مسائل علم أصول الفقه[10]، لأنها تطلب فيه بالنظر والاستدلال.

وقد تكون بعض مسائل العلم بيّنة بنفسها، لكنّها تورد فيه، إما لأنّها تحتاج إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لّميتها[11] فتكون كسبية لا بديهية من هذه الحيثية[12]، أي إنّها تعدّ نظرية لا من كلّ

1- الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص386

2- الزركشي: البحر المحيط 1/ 31

3- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 43

4- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 9-10

5- م.ن: 1/ 6

6- القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 81

7- م.ن: 1/ 80

8- الجرجاني: التعريفات، ص132

9- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 174

10- الزركشي: البحر المحيط 1/ 31

11- اللميّة اسم من "لِمَ؟" ومعناه تعرّف علّة الشيء (جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 290). فقد تكون القضية واضحة من حيث "إنّيتها" أي من حيث تحقق وجودها العيني (الجرجاني: التعريفات، ص27) لكنّها ليست كذلك من حيث لّميتها أي علتها، فكون النار محرقة معلوم الإنيّة، أي الوجود، مجهول اللميّة (القنوجي: أبجد العلوم 1/ 80)

12- التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 174

وجه، بل من الوجوه التي تحتاج إلى توضيح.

والذي نخلص إليه أنّ المسائل هي التي تظهر فيها خصوصية العلم، ويتبيّن بها تميّزه عن غيره من العلوم، إذ هي حقيقته، ومقاصده الأصلية، وهي تطلب فيه بالنظر والاستدلال لتحصيل التصديق بها.

وبذلك يمكن أن نخرج من العلم كلّ مسألة تبحث فيه دون أن تكون من مطالبه الأصلية، لأنّ هذا البحث يعدّ "من خلط مسائل علم بآخر تكثيرا للفائدة في الكتاب"[1].

2- المبادئ:

مبدأ الشيء هو محلّ بدايته، وكلّ ما به ابتداؤه، وسمّي ما يتوقف عليه العلم مبادئ، لأنّه عنها ومنها ينشأ ويبدو[2].

ومبادئ العلوم هي المقدمات التي يبرهن بها على تلك العلوم[3]، وبصفة أدقّ فإنّ مبادئ العلم هي التي يتوقف عليها مسائله[4]، فإذا كانت المسائل هي المقاصد الأصلية في العلم، فإنّ المبادئ هي وسائل إلى تلك المقاصد[5].

وتنقسم المبادئ إلى قسمين هما التصورات والتصديقات:

أ- التصوّرات:

هي حدود موضوع العلم، وحدود أجزائه وجزئياته ومحمولاته[6].

ويقصد بها على العموم تعريف أشياء تستعمل في العلم[7] لاحتياج العالم إلى استحضار تصوّرها أثناء بحثه في علمه.

1- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 45

2- الزركشي: البحر المحيط 1/ 31؛ نكري: دستور العلماء 3/ 199

3- الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص386.

4- نكري: دستور العلماء 3/ 199

5- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 43

6- الأجزاء هي أقسام العلم، أي أقسام موضوعه، لأنّ الجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره (الجرجاني: التعريفات، ص47) مثل أجزاء علم الأصول التي منها الكتاب، والسنة، والإجماع، وغيرها. والجزئي هو ما مفهومه غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كزيد وعمرو (الآمدي: التبيين، ص353) ومثاله تعريف الجسم البسيط في = = علم الكلام (القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 82) والمحمول هو صفة الموضوع، أو هو ما يسميه النحويون خبر المبتدإ، كقولنا "زيد كاتب" فزيد هو الموضوع، وكاتب هو المحمول بمعنى الخبر (الخوارزمي: الحدود الفلسفية، ص242) ومثاله في الأصول قولهم "القياس دليل شرعي" فالقياس هو الموضوع، ودليل شرعي هو المحمول.

7- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 136

وعلم أصول الفقه يستعمل كثيرا من المصطلحات التي يحتاج طالبه أو الباحث فيه إلى تعريفها وتصوّرها. وقد تعرّف هذه المصطلحات في كتب مستقلة[1] كما قد تعرّف في مداخل الكتب[2] ومقدماتها المنطقية.

وهذه التصورات قد تكون خاصّة بعلم معيّن، لأنّ كلّ علم له عرفه الخاص كحدّ الإجماع، والقياس، والاستحسان في علم أصول الفقه. وقد تكون مشتركة بين كثير من العلوم، فحدود المصطلحات المنطقية ليست خاصة بعلم معين، مثل العلم، والجهل، والظنّ، والشك، والوهم، وغيرها، وهي تعدّ مبادئ لعلم أصول الفقه لأنّ البحث في مسائله يتوقف على تصوّرها.

ب- التصديقات:

هي المقدّمات التي يتألف منها قياسات منتجة لمسائل العلم[3].

وهي على قسمين:

ب/ 1-: أن تكون بيّنة بنفسها:

وتسمّى "المتعارَفة" وهي إمّا مبادئ لكلّ علم، مثل كون الكلّ أعظم من الجزء، وكون النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإمّا مبادئ مخصوصة ببعض العلوم، كقول علماء الهندسة: إذا أخذ من المتساويين قدران متساويان بقي الباقيان متساويين[4].

وتسمّى أيضا "أصول البرهان" ومبادئه ومقدّماته، إذ هي بيّنة بنفسها يعرفها الجمهور[5].

وهي بهذا المعنى لا يحتاج التصديق بها إلى البرهنة، وإنّما يتوقف عليها البرهان عند طلب تصديقات أخرى

ب/ 2-: أن لا تكون بيّنة بنفسها:

لكن يجب أن تقبل مسلـّمة في العلم الذي اعتبرها مبادئ له دون اعتناء بالبرهنة عليها فيه، لأنها أصول تبنى عليها أدلة مسائله، وإنّما يبرهن عليها في علم آخر بحكم أنّها من مسائل ذلك العلم[6].

وتنقسم هذه التصديقات بحسب درجة التسليم بها إلى قسمين:

1- مثل "الحدود في الأصول" لابن فورك، و"الحدود في الأصول" لأبي الوليد الباجي

2- مثل كتاب "إحكام الفصول" الذي بدأه الباجي بفصل "في بيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول"، ص170-174

3- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 136

4- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 9

5- الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص178

6- الرّهوني: تحفة المسؤول 1/ 136؛ حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 9

أحدهما: الأصول الموضوعة:

وهي المبادئ التي تسلـَّمُ في العلم على سبيل حسن الظنّ بالبراهين التي ذكرت في علم آخر، كقول الفقيه "هذا حرام بالإجماع" فهو لا يبرهِن على حجية الإجماع، لأنّ ذلك من مسائل علم الأصول[1]، وقد بُرهن عليه فيه، والفقيه يسلـِّمُ بما ثبت في علم الأصول في خصوص الإجماع، ويتخذه مبدأ يبني عليه مسائله.

ومثال ذلك قول الأصولي "القرآن كلام الله المعجز" فهو لا يهتمّ بالبرهنة على صحّة نسبة القرآن إلى الله تعالى، وعلى كونه معجزا، لأنّ ذلك مبيّن في علم الكلام، وإنما يحسن الظنّ بهذا العلم، ويسلّم بما بيّن فيه، ويبني عليه مسائل علمه التي يهتم فيها بكيفية دلالة القرآن على الأحكام.

ثانيهما: المصادرات:

وهي المبادئ التي تسلـَّمُ وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك إلى أن تستبين في موضعها. وتسمّى مصادرات، لأنّه تُصدّر بها المسائل التي تتوقف عليها[2].

مثال ذلك قول الفقيه "هذا الحكم ثبت بالاستحسان" فالتسليم بذلك من المصادرات، لأنّ الاستحسان يعدّ من الظنيات التي هي محل خلاف في علم الأصول.

لكنّ هذا التقسيم ليس مطلقا عند الجميع بحيث توجد مبادئ لا تكون إلا أصولا موضوعة، وتوجد أخرى لا تكون إلا مصادرات، بل قد يكون المبدأ من الأصول الموضوعة عند عالم إذا قبله على سبيل حسن الظنّ، وقد يكون هو نفسه من المصادرات عند آخر إذا قبله مع استنكار وتشكك[3]. والاستحسان نفسه يعدّ من الأصول الموضوعة عند من يقول به، ومن المصادرات عند من يشكك فيه.

والأمثلة على ذلك في علم أصول الفقه كثيرة، مثل قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فهي مسألة كلامية يتخذها الأصولي المعتزلي مبدأ لكثير من مسائله الأصولية، ويسلـِّمُ بها على سبيل حسن الظنّ فتكون من الأصول الموضوعة عنده. لكنّ الأصولي الأشعري ينكر هذه القاعدة غير أنّه يسلـِّمُ بها أحيانا على جهة المصادرة، ويفترض صحتها تنزّلا لبناء ردود على المعتزلة في بعض المسائل[4].

1- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 9

2- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 9؛ القنّوجي: أبجد العلوم 1/ 82

3- حاجي خليفة: كشف الظنون 1/ 9.

4- سيأتي أنّ الأشاعرة بحثوا في مسألتي "وجوب شكر المنعم" و"حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة" على فرض التسليم بصحّة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يسلم بها المعتزلة (الرازي: المحصول 1/ 40)

والأبواب التالية مخصّصة كلها للمبادئ الكلامية المختلف فيها بين الأصوليين، فما يعدّ منها أصولا موضوعة عند البعض قد يكون من المصادرات عند آخرين.

ويرد في هذا المجال سؤال مهمّ: هل المبادئ بأقسامها جزء من العلم الذي يتوقف عليها؟

الراجح أنّها تعتبر أجزاء من العلم لشدّة الحاجة إليها[1] خاصّة إذا توقف عليها إثبات ذات المقصود[2] وهي تعتبر كذلك بوصفها مبادئ مسلمة، أما إذا برهن عليها في العلم فإنّها تنقلب مسائل خارجة عنه، لأنّ هذه البرهنة تعدّ من مسائل علم آخر.

وتأسيسا على ما تقدّم، فقد استقرّ عند أصحاب العلوم النظرية المختلفة، وعند المتكلمين والأصوليين ما أكّده الغزالي بقوله "ما من علم من العلوم الجزئية إلاّ وله مبادٍ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر" وذكر مثال الفقيه الذي يسلم بما ثبت في علم الكلام من إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين ونحو ذلك، ويكتفي بالنظر في نسبة الفعل إلى الخطاب، ثم قال "وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أنّ قول الرسول حجّة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته. فكلّ عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنّه مقلد لا محالة في مبادئ علمه، إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر"[3].

وأهمّ ما نستنتجه في خاتمة هذا المبحث:

1- أنّ علاقة الاستمداد بين علمي الكلام والأصول هي علاقة علم كليّ أعلى، هو علم الكلام، بعلم أدنى منه مرتبة وجزئي بالنسبة إليه، هو علم أصول الفقه.

2- أنّ الأول هو الذي يمدّ الثاني بالمبادئ التي يبني عليها مسائله.

3- أنّه يمكن التفريق بين ما يذكر في علم الأصول بوصفه من المسائل وما يذكر فيه بوصفه من المبادئ. فمسائل علم الأصول هي مقاصده الأصلية، أما المبادئ التي فيه فهي مسلمات تؤخذ من علم الكلام تقليدا على جهة حسن الظنّ فتكون أصولا موضوعة، وقد تؤخذ على جهة التشكك فتكون مصادرات.

4- أنّ ما يعدّ مسائل في علم الكلام يعتبر مبادئ في علم الأصول. وهو ما أكّده الرّهوني بقوله

1- الجرجاني: شرح المواقف 1/ 43

2- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 10. أما المبادئ بالمعنى الذي تكلمنا عليه في الفصل الثالث، فالراجح كما بين التهانوي أنها خارجة عن العلم، وأنها إذا عدت منه فعلى سبيل التغليب، إذ أنّ تصور الشيء وبيان غايته خارجان عنه وليسا من جزئياته.

3- المستصفى: ص7

"فالاستمداد من المبادئ لأصول الفقه، ومن المسائل لعلم الكلام"[1]

5- أنّ ما تقدّم بعدّ مقياسا مهمّا يمكّننا من ضبط علاقة الاستمداد حتى لا تخرج عن الحدّ اللائق بعلم الأصول. فإذا وجدنا الأصوليّ يبحث في بعض المبادئ الكلامية بحثا استدلاليا، فلا حرج في أن نحكم بأنّه خرج عن اختصاصه، وخلط علمه بما ليس منه، لأنّه ليس مطالبا بالبرهنة على ما بُرهن عليه في علم الكلام.

المبحث الثالث: وجه الاستمداد

تبين لنا في المبحث السابق أنّ "مادة" علم أصول الفقه مستمدة من علم الكلام إلى جانب علمي اللغة والفقه، وأنّ المبادئ الكلامية إنّما يبرهن عليها في علم الكلام بوصفها مسائله، ثم تؤخذ مسلمة في علم أصول الفقه لحاجته إليها على سبيل التوقّف.

غير أنّ الأصوليين لم يكتفوا بذلك، بل اهتمّوا ببيان "وجه الاستمداد" قصد تعيين الجهة التي يظهر فيها توقّف علم الأصول على علم الكلام.

ويمكن حصر غرضهم من بيان ذلك في ثلاثة دواع:

أحدها: تعليل افتقار علم الأصول إلى علم الكلام، لأنّ دعوى التوقف أو الافتقار لا تصحّ بغير دليل يفسّر احتياجهم الفعليّ إلى العلم الذي منه الاستمداد.

ثانيها: تحديد الأصول الكلامية الكبرى التي لا يمكن البحث في علم أصول الفقه بدون معرفتها.

ثالثها: بيان الفرق بين جهة الاستمداد من علم الكلام وجهتي الاستمداد من علمي اللغة والفقه.

وقد اختلف كلام الأصوليين على جهة الاستمداد من علم الكلام بين متوسّع في الكلاميات المحتاج إليها ومقتصد.

فقد حصر الغزالي ذلك في أمر واحد هو قول الرسول ﷺ الذي يثبت صدقه في علم الكلام، قال: "يأخذ الأصولي واحدا خاصا، وهو قول الرسول الذي دلّ المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام، إمّا بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومُستنبَطِه. ولا يجاوز نظر الأصولي قول

1- تحفة المسؤول: 1/ 137

الرسول عليه السلام وفعله، فإنّ الكتاب إنّما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله، والأدلة هي الكتاب، والسنّة، والإجماع فقط، وقول الرسول ﷺ إنّما يثبت صدقه وكونه حجّة في علم الكلام"[1]

ويظهر بذلك أنّ الغزالي يريد تضييق مجال العلاقة بين العلمين تجنبا للخلط بينهما بأكثر ما يمكن من القيود حتى لا يتجاوز الأصولي حدود اختصاصه. لكنه لم يلتزم بذلك تمام الالتزام، لأنّ كتابه المستصفى يتضمّن من الكلام غير ما ذكر. وقد اعتذر عن ذلك بقوله "وبعد أن عرفناك إسرافهم[2] في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم"[3]. ومع أنه يقصد بذلك خصوص المقدمة المنطقية التي تكلم فيها على مدارك العقول فإنّ صلب الكتاب تضمّن كثيرا من الكلاميات التي لم يقتصر فيها على خصوص قول الرسول ﷺ[4].

وقد خالفه الزركشي في هذا الحصر مؤكّدا أنّ "هذا ليس بمرضيّ، فإنّ من جملة ما يوجد فيه من علم الكلام معرفة العلم، والظنّ، والدليل، والنظر، وغيره مما سبق. وقوله بأنّ نظر الأصوليّ لا يجاوز قوله وفعله ممنوع، فإنّه ينظر في الاستصحاب، والأفعال قبل الشرع، وقول الصحابي، وغيره مما ليس بقول الرسول ولا فعله"[5].

ويمكن دفع الاعتراض الأوّل بأنّ الغزالي اهتم في مقدمة المستصفى بمدارك العقول، لكنّه أكّد كما بيّنا في المبحث السابق أنّ المبادئ المذكورة في المقدمة ليست كلامية خالصة، ولا تختص بعلم الأصول بل هي صالحة لكل العلوم[6]، فهي مسائل يختصّ ببيانها علم المنطق الذي يعدّ آلة لكل العلوم النظرية.

أمّا الاعتراض الثاني فوجيه على رأي الذين يوسّعون في مجالات الاستمداد من علم الكلام، وهو في الحقيقة شرط ضيّق لا ينطبق على واقع الكتب الأصولية المصنّفة على طريقة المتكلمين، وهو ينطبق على طريقة الفقهاء الذين لا يهتمّون بالكلاميات، لكنّهم مع ذلك لا يقتصرون دائما على قول الرسولﷺ، أي على الكتاب، والسنّة، والإجماع كما ذكر الغزالي، بل يتكلمون على الاستحسان، والاستصحاب. وقول الصحابي، وغير ذلك من المباحث الأصولية المعروفة.

1- المستصفى: ص 6-7

2- يقصد الأصوليين الذي غلبت عليهم صنعة الكلام

3- المستصفى: ص9

4- وسيأتي ذكر آرائه في كثير من الكلاميات المذكورة في علم الأصول أثناء الكلام على المسائل في الباب الثاني.

5- البحر المحيط: 1/ 29

6- المستصفى: ص10

ومن الذين ضيّقوا جهة الاستمداد من علم الكلام كمال الدين بن الهمام الحنفي، فهو يرى أنّه ليس في الأصول من الكلام إلا مسألة الحاكم وما يتعلق بها من الحسن والقبح ونحوه، وقد أكد أنّ حاجة علم الأصول إليها ليست ضرورية إذ هي من مقدماته لا من مسائله، وما قيل من توقُّفِ علم الأصول عليها لم يفسره بأنّه توقف ضروري لا يمكن الشروع إلا به، بل فسّره بأنّه توقف يمكن وصفه بأنّه إضافي لأنّه يحقّق ما "يتوقف عليه زيادة بصيرة"[1].

وهذا التضييق غير مطابق لما وجد في كتابه من الكلاميات التي لا تنحصر في مسألة الحاكم والحسن والقبح، لذلك توسع بعض شرّاحه في إدراج بعض المسائل الكلامية تحت قوله "ونحوه" فذكروا مسألة المجتهد يخطئ ويصيب، ومسألة خلوّ الزمان عن مجتهد وما ضاهاهما[2].

ولا خلاف في أنّ الأصوليين يهتمون بالمبادئ الكلامية لزيادة البصيرة، لكنّ أكثرهم يرون أنّ هذا التوقف ضروري بالنسبة إلى كثير من المبادئ التي لا يحصرونها في مسألة الحاكم وما يتعلق بها.

ويعتبر إمام الحرمين الجويني من أقدم الأصوليين الذين لم يضيّقوا وجه الاستمداد من علم الكلام، وتبعه في ذلك الآمدي، وابن الحاجب، والزركشي، وغيرهم. فهو يرى أنّ المطلوب من الكلام في علم الأصول لا يندرج تحت حدّ[3]، وذكر من ذلك "معرفة العالم وأقسامه، وحقائقه، وحَدَثِه، والعلم بمُحدِثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوّات، وتميّزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع" ثمّ ذكر الحاجة إلى درك مسالك النظر[4].

وقد لخّص الآمدي ذلك بقوله "أمّا علم الكلام، فلتوقّف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته، وصدق رسوله فيما جاء به، وغير ذلك ممّا لا يعرف في غير علم الكلام"[5].

وذكر الزّركشي خمسة أمثلة ممّا يتوقف عليه النظر في دليل الحكم، وهي: كلام الله تعالى لمُخاطَبٍ، وقدرةُ العبد كسبا ليكلـَّفَ، وتعلق الكلام القديم بفعل المكلف ليُوجَدَ الحكم، ورفعُ التعلق فيُنسخ، وصدق المبلـِّغِ ليُبيّن[6].

1- التحرير (مع التقرير والتعبير): 1/ 39

2- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 39؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 24

3- البرهان: 1/ 78

4- م.ن: 1/ 77-78

5- الإحكام: 1/ 9

6- البحر المحيط: 1/ 28

والحاصل أنّ وجه الاستمداد عند هؤلاء ينحصر في "التوقف"، وهو ليس توقفا من جهة زيادة البصيرة فحسب، لأنها حاصلة ضمنيا، بل هو توقف تأسيسي لا يمكن الكلام على الأدلة الشرعية بدونه.

وبيان ذلك أنّ علم أصول الفقه ينظر أساسا في الأدلة الشرعية، ولا يكتسب الدليل صفة الشرعية إلا إذا صحّت نسبته إلى الشارع، والعلم بذلك متوقف على ثبوت العقائد التي تكفّل ببيانها علم الكلام. وهذه العقائد تتلخص في بابين أساسيين هما: باب الكلام على وجود الله تعالى وصفاته، وباب الكلام على إرسال الرسل ودلالة المعجزات على صدقهم. قال الرّهوني "ومتى لم يُعلم صدق الرسول لا يُعلم أنّ الكتاب الذي جاء به من عند الله تعالى، ومتى لم يعلم أنّه من الله تعالى لم تعلم السنّة. فلم تثبت الأدلة، وإذا لم تثبت الأدلة الشرعية لم تثبت إفادتها الأحكام"[1].

وهم يضيفون إلى هذين المبحثين الأساسيين مبحث مدارك النظر مثل تعريف العلم، والظنّ، والدليل والنظر ونحو ذلك، وقد اعتبرها الآمدي مبادئ كلامية يتوقف عليها علم أصول الفقه، وتكلم عليها في القسم الأول من القاعدة الأولى[2]. والأرجح أنّها ليست خاصة بالكلام كما نقلنا عن الغزالي، وكما تقدم بيانه في الفصل الثالث، وقد جزم ابن الهمام بأنّ اعتبارها مبادئ كلامية بعيد لاستواء نسبتها إلى كل العلوم في كونها آلة لها[3].

والنقاش ليس متعلقا بحاجة علم أصول الفقه إلى الاستمداد من هذه المدارك، والقواعد المنطقية، وإنّما الخلاف في كونها مستمدة من علم الكلام خاصة، ويبدو وأنّ الذين اعتبروها كذلك نظروا إلى كون المتكلمين كانوا أكثر من غيرهم اهتماما بها حتّى صارت تنسب إليهم بالغلبة، ورغم أنها مباحث منطقية خالصة في أصلها فقد طوّعوها قدر الإمكان لتناسب الشرعيات بقسميها الاعتقادي والعملي، لذلك كان الغزالي في "معيار العلم" يجتهد في ذكر أمثلة من الفقهيات مؤكدا إمكان تخريجها على الأقيسة المنطقية[4].

والذي نستنتجه من ذلك أن وجه الاستمداد من علم الكلام يتلخص في "التوقف" وأنّ هذا التوقف له وجهان:

1- تحفة المسؤول: 1/ 158

2- الإحكام: 1/ 11

3- التحرير (مع التقرير والتحبير): 1/ 39

4- وقد صرّح بذلك في مقدمة الكتاب حين قال "فإنّا سنعرّفك أنّ النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه، وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط" (معيار العلم: ص31)

أحدهما: توقّف على جهة السبب: بمعنى أنّ قواعد علم الكلام، وأدلة مسائله تعتبر سببا في ثبوت مسائل علم أصول الفقه، والحكم عليها.

ثانيهما: توقّف على جهة الشرطية: بمعنى أنّ معرفة مسائل علم الكلام، وفهم مباحثه، تحقق الأدوات التي تؤهل للنظر في مسائل علم أصول الفقه، وتوفُّرُ الآلات التي تعين على طلبه ودراسته[1].

لذلك ذكر الجويني أنّ في كلام الباقلاني ما يدل على أنّ التبحّر في فنّ الكلام شرط في استجماع أوصاف المجتهدين، لكنّه خالفه في ذلك من جهة أنّ الأئمة في مختلف الأعصار كانوا ولا يزالون يفتون في الحوادث دون توقف على معرفة طرق حجاج المتكلمين[2].

ويمكن الانطلاق من هذا الردّ لتضعيف القول بتوقف علم الأصول على الكلام سواء أكان ذلك التوقف على جهة السببية أم على جهة الشرطية. وذلك لأنّ علم الأصول في نشأته لم يستند إلى علم الكلام كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني.

ومما يؤيد ذلك أنّ مادة أي علم تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: مادة مقوّمة: داخلة في أجزاء العلم وحقيقته، أي إنّها مكون من مكوناته، كالفقه بالنسبة إلى علم الأصول.

ثانيهما: مادة إسنادية: وهي التي تستند إلى الدليل، بمعنى أنّها لما كانت غير ضرورية في تأسيس العلم الذي يستمدّ منها، وغير داخلة في مكوناته احتاجت في اعتبارها مادة له إلى دليل. ويعتبر علم الكلام بالنسبة إلى علم الأصول مادة إسنادية، لأنّ علم الأصول يُعلم وإن لم يُعلم علم الكلام "وإنّما علم الكلام دليل المعجزة، وهو دليل الأصول فاستند إلى دليل"[3].

ورغم ذلك فإنّ علم الكلام يعتبر عند أصحاب الطريقة الكلامية أهم مواد علم أصول الفقه، صحيح أنّ نشأة علم الأصول لم تتوقف في بداياتها على علم الكلام، لكنّ تطور العلوم من جهة الصناعة وإحكام فنون التدوين اقتضى منهجيا إفضاء بعضها إلى بعض، فصار إتقان فنّ الأصول متوقفا على إتقان فنّ الكلام. ولما كان هذا التوقف إسناديا يحتاج إلى دليل، بيّن الأصوليون ما ذكرناه من وجه الاستمداد توضيحا لدواعيه، وتعليلا لأهمية الحاجة إليه.

1- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 1/ 51

2- التلخيص: 3/ 460-461

3- الزركشي: البحر المحيط 1/ 30

ويمكن تأكيد أهمية المادّة الكلامية عن طريق المقارنة بينها وبين مادتي العربية، والفقه.

فتوقف علم الأصول على المادة اللغوية هو "توقف دلالي" لأنّ معرفة دلالات الألفاظ من الكتاب والسنّة يحتاج إلى معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والمنطوق، والمفهوم، وغير ذلك ممّا لا يعرف في غير العربية.

وتوقف علم الأصول على مادة الأحكام الفقهية هو "توقف تصوّري" لأنّ الكلام على أدلة الأحكام الشرعية يقتضي تصوّرها ليتمكن الأصولي من إثباتها ونفيها. فهو ليس توقفا ثبوتيا بحيث لا يمكن وجود أصول الفقه إلا بوجود الأحكام الفقهية، لأنّه لو كان كذلك للزم الدور الممتنع عقلا، إذ كيف يجعل "الأصل" الذي هو أصول الفقه متوقفا على "الفرع" الذي هو الفقه؟ فتبيّن بذلك أن الأصولي مطالب بتصور الأحكام على جهة الجملة لا على جهة التفصيل، لأنّ آحادها هي التي تتوقف على علم أصول الفقه الذي يبين كيفية ثبوتها بالأدلة. والغاية من هذا التصور الإجمالي هي أن يتمكن الأصولي من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد في كلّ باب من أبواب أصول الفقه[1].

أمّا توقف علم الأصول على علم الكلام فهو "توقف ثبوتي" لأنّ حجّية الأدلة الكلية لا تثبت إلا بعد ثبوت وجود الله تعالى ومعرفة صفاته، وثبوت صدق رسوله ﷺ بدلالة المعجزة[2].

ولا شكّ أنّ التوقف من جهة الثبوت مقدم على التوقف من جهتي الدلالة والتصور، لأنه لا يمكن الكلام على دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنّة قبل ثبوت حجّيتها المتوقفة على معرفة الله تعالى وعلى صدق رسوله، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأحكام التي تؤخذ من الألفاظ بمنطوقها أو مفهومها.

وممّا يؤكد هيمنة المادة الكلامية على المادتين اللغوية والفقهية أنّ المباحث اللغوية في علم الأصول تتوقف على كثير من المبادئ الكلامية، وسيأتي في الباب الثالث ذكر عدد غير قليل من الكلاميات التي استحضرت في مسائل اللغة، بل إنّ مباحث اللغويين خارج علم أصول الفقه قد تأثرت تأثرا واضحا بالمواقف الكلامية، لأنّ علماء اللغة بوصفهم مسلمين كانوا يحرصون كغيرهم من العلماء على مراعاة الأصول الإيمانية أثناء مباحثهم في الحقيقة، والمجاز، والتشبيه، وأصل اللغات وغير ذلك. وقد اهتم عدد من الباحثين المحدثين ببيان وجوه العلاقة بين علم الكلام والمباحث اللغوية

1- الجويني: البرهان 1/ 78؛ الأمدي: الإحكام 1/ 10؛ ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص4؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 30

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 48-49

عند العرب[1]. وإذا كانت المادة اللغوية نفسها متأثرة بالأصول الكلامية فمن البديهي أن تنتقل معها كثير من تلك الأصول إلى علم أصول الفقه.

أمّا مادة الأحكام الفقهية فهي تكاد تكون كلاميات خالصة، لأنّ أكثر المباحث الأصولية التي استحضرت فيها المبادئ الكلامية بخلافاتها وتعقيداتها هي مباحث الأحكام حتّى ذهب بعضهم إلى أنّه ليس في علم أصول الفقه من الكلام إلاّ مسألة الحاكم وما يتعلق بها من الحسن والقبح[2]، وسيأتي بيان ذلك في الباب الثاني.

وبذلك يظهر أنّ المادتين اللغوية والفقهية متوقفتان على المادة الكلامية، وفي ذلك دلالة واضحة على أهمية وجه الاستمداد منها. وما تقدّم ذكره من أنّ مادة الكلام إسنادية وغير مقوّمة لا ينقص من أهميتها لأنّ المقصود بذلك بيان كون المسائل الكلامية ليست من مكوّنات علم أصول الفقه، وإنما يتمّ اعتمادها بوصفها مبادئ مسلمة ومستندة إلى أدلة لا تبحث في علم الأصول.

والذي نستنتجه مما تقدّم أنّ جهة استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام تنحصر في التوقف، وأن هذا التوقف يوصف بالخصائص التالية:

1- **أنّه توقف ثبوتي**: لأنّ حجية الأدلة لا تثبت إلا بعد ثبوت أصول العقائد الإيمانية

2- **أنّه توقف سببي**: لأنّ ثبوت العقائد سبب في ثبوت أدلة الأحكام

3- **أنّه توقف شرطي**: من جهة أنّ معرفة علم الكلام وإن اختلف في كونها شرطا في الاجتهاد، فهي شرط في تحصيل القدرة على البحث في علم أصول الفقه بطريقة صناعية متقنة

4- **أنّه توقف إضافي**: ومعنى ذلك أنه حاصل بداهة بالإضافة إلى الثبوت والسببية، والشرطية، لأنّ علم الكلام تتوقف على معرفته زيادة بصيرة في معرفة بعض مقاصد علم أصول الفقه[3].

5- **أنّه التوقف الأهمّ**: من جهة أنّ التوقف الثبوتي أهمّ من التوقفين الدلالي والتصوّري، ولأنّ المادة الكلامية مهيمنة على المادتين اللغوية والفقهية.

المبحث الرابع: ضوابط الاستمداد

إنّ البحث في ضوابط استمداد علم الأصول من علم الكلام يعني أنّ العلاقة بين العلمين

1- من أبرز الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع "علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب" لمحمد النويري. وانظر كذلك "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب" لجابر عصفور خاصّة في الفصل الثاني من ص 123 إلى ص 144 تحت عنوان "بيئة المتكلمين"

2- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 39

3- أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 24

حصلت فيها مبالغات أدت إلى "الخلط" ومجاوزة الحدّ بالخروج عن الاختصاص إلى البحث في مسائل غير مفيدة.

وقد كان هذا الخلط أو "التداخل الابتذالي" – حسب تعبير طه عبد الرحمن –[1] محلّ نقد من قبل عدد من الأصوليين القدامى والباحثين المحدثين.

فقد رأينا أنّ الأصوليين المتمسكين بالطريقة الفقهية كانوا يتحرّجون من البحث في الكلاميات داخل علمهم، وأنّ بعضهم كان أحيانا ما يشير إلى ذلك إشارات سريعة على استحياء لضرورة توضيح مسألة، أو الردّ على شبهة لا يسعهم السكوت عنها.

ورأينا كيف أنّ الغزالي كان متحرّجا من إقحام الكلاميات في علم الأصول حذر "الخلط" أو "المجاوزة" وأنّه اعتذر عن وجود شيء من ذلك في كتابه بصعوبة الفطام عن المألوف[2].

وقد سعى ابن رشد الحفيد[3] في اختصاره للمستصفى إلى تخليص علم الأصول من المسائل الكلامية التي ليست منه، فحذف المقدمة المنطقية، لأنّ علم الأصول ليس موضعها، ولأنّ تعلم أكثر من شيء واحد في وقت واحد يؤدّي إلى عدم تعلم أي شيء[4]، وحرص على عدم البحث في أي مسألة كلامية، وكان إذا أشار إلى بعض ذلك يصرّح بأنه ليس من علم أصول الفقه، ويهتمّ بما يراه مفيدا للفقه. فقد علق على مسألة التحسين والتقبيح قائلا "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله"[5]، بل يكفي من ذلك ههنا أن نقول: إنّ وقوع مثل هذا شرعا موجود كخصال الكفارة إلخ..."[6] وأنكر الخوض في المسائل الكلامية المتعلقة بالنسخ فقال "وبالجملة فالنظر فيما يجوز من هذا على الله تعالى وما لا يجوز ليس يخصّ الفقيه بما هو فقيه. والذي يكفي الفقيه من هذا أن يسلِّمَ أنّ في الشرع أحكاما رفعت بعد الأمر بها، ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشفا عن انقضاء مدة العبادة أو لم يكن"[7] فالخروج عن الاختصاص الأصولي الذي يفيد الفقه ممنوع عنده تجنّبا للخلط بين

1- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص94

2- المستصفى: ص9

3- محمد بن أحمد بن محمّد بن رشد. الشهير بالحفيد، من أهل قرطبة وقاضي الجماعة فيها، يكنّى أبا الوليد، كانت له الإمامة في علوم الأوائل (أي الفلسفة) من تصانيفه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ت 595هـ (الديباج المذهب 2/ 257-259)

4- مختصر المستصفى: ص37-38

5- م.ن: ص 42

6- م.ن: ص 45

7- م.ن: ص 84

العلوم. لأنّ العلوم صناعات ومقتضى الصناعة أن تكون مستقلة الموضوع مضبوطة المنهج، ولا يمكن بموجب اختلاف أجناس موضوعات العلوم أن يمدّ بعضها بعضا[1].

وقد انتقد طه عبد الرحمن هذا المسلك الرشدي في رفض التداخل بين العلوم بصفة عامة، وبين علمي الكلام والأصول بصفة خاصة، مؤكدا أنّ ذلك منزع تجزيئي أقدم به على التفريق بين العلوم التي ترسّخ التداخل بينها، ففصل علم أصول الفقه عن العلوم المندمجة فيه ومن أهمها علم الكلام[2].

واختلف العلماء والباحثون المحدثون في الحكم على العلاقة بين العلمين.

فقد عدّد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عدة أسباب أوجبت اختلالا في تعاطي علم أصول الفقه، منها "توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه حيث قصدوا منه أن يكون علم آلات الاجتهاد، فأرادوا أن يضمّنوه كل ما يحتاج إليه المجتهد فاختلط بالمنطق، واللغة، والنحو، والكلام"[3] ومنها "تضمّن العلم مسائل لا طائل تحتها مثل مسألة هل كان النبيّ ﷺ متعبّدا بشرع قبل نبوءته؟ ومسألة أقلّ الجمع، ومسألة التكليف بالمحال، وهي المسائل التي جعل أبو إسحاق الشاطبي الخوض فيها من العبث"[4].

وواضح أنّ الشيخ رحمه الله موافق للشاطبي في مسلكه الذي سيأتي الكلام عليه. ولا ينبغي أن نغفل عن وضع هذا النقد في إطاره، لأنّ الشيخ ذكر ذلك في سياق كلامه على إصلاح مناهج التعليم الزيتوني في عصره، فنقده موجه إلى طريقة تدريس أصول الفقه دون التخلص من بعض المبالغات التي وقع فيها القدامى.

وهذا يعني أنه لا ينكر التداخل بين العلمين إذا كان منضبطا ومفيدا، وإنما ينكر أمرين هما: توسيع علم أصول الفقه بما لا يفيده من الكلاميات، وتضمينه مسائل لا طائل تحتها أصلا، ويعدّ الخوض فيها ضربا من العبث. فنقده موضوعي أو معتدل فيما نرى، ليس فيه شطط في الإنكار، ولا مبالغة في التقيد بكل ما صنع القدامى.

ويرى الشيخ محمّد مهدي شمس الدين من منطلقه الشيعي أنّ الأصوليين من الإمامية أكثروا من زجّ المقولات المنطقية والفلسفية في علم الأصول، إما بسبب تركيزهم على اشتراط "الأعْلمية" التي تفتح بابا واسعا لإبراز المواهب من التدقيق وإثارة الإشكالات على آراء الآخرين. أو بسبب رغبتهم

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 128

2- م.ن: ص 128-129

3- أليس الصبح بقريب: ص 204

4- أليس الصبح بقريب: ص 204

في التفوق على الأصوليين المنتمين إلى المدرسة الأشعرية في علم الكلام. وقد أكّد أنّ هذه الظاهرة وضعت أمام عملية الاجتهاد صعوبات مصطنعة لا تتصل بمناهج الاستنباط من بعيد أو قريب، وهو يعتبر أنّ ذلك تطوّر غير ملائم في أصول الفقه لم ينعكس على نتائج الاستنباط، لأن المعالجات الفقهية تنتهي إلى نتائج واحدة عند أقدم الفقهاء وأحدثهم، لذلك ذهب إلى ضرورة تنقية علم الأصول مما علق به من عناصر التفكير المنطقي والفلسفي، والعودة به إلى صفائه باعتباره يشمل قواعد التعامل مع نصّ اللغة العربية في الكتاب والسنّة[1].

وهذا الكلام رغم أهميته الظاهرة في جانبه النقدي على الخصوص، فإنّه يتضمن ضربا من المبالغة في إقصاء جانب كبير من تراث القدامى بحثا عن "صفاء" خالص يصعب الظفر به بعد عصور عديدة من التطورات العلمية التي أحكمت العلاقة بين علم الأصول وغيره من العلوم كالمنطق وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية. صحيح أنّ نقده موجه بالأساس إلى الفلسفة ومصطلحاتها، لكنّ ذلك ينطبق على علم الكلام الذي تداخل مع الفلسفة ووظف مصطلحاتها.

لذلك فلسنا نرى التحرر الكامل والجذري من كل ما أدخله القدامى في علم أصول الفقه، لأنّ ذلك يعد إهدارا لجهودهم العلمية. وإنما المطلوب كما أكد ذلك الشيخ ابن عاشور تجنب التوسع الذي يفوق الحاجة من جهة، وترك المسائل التي لا طائل تحتها من جهة أخرى. أمّا ما تدعو إليه الحاجة من الكلاميات، وما يعدّ استحضاره مفيدا فلا مانع من توظيفه في إثراء علم أصول الفقه، وتسديد مباحثه. لهذا تعيّن علينا الكلام على ضوابط الاستمداد، لا على رفض ذلك جملة وتفصيلا بالرجوع المباشر إلى المراحل الأولى التي لم يتطوّر فيها علم أصول الفقه.

ومن الباحثين المعاصرين الرافضين للتداخل بين علمي الكلام والأصول محمد العروسي عبد القادر في كتابه "المسائل المشتركة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين" وقد تكلم فيه على ما اعتبره "ليس من أصول الفقه"[2] وهو ينطلق فيما نظنّ من توجه حنبلي عام شديد النقد لعلم الكلام، رغم أنّ كثيرا من محققي الحنابلة وأصولييهم كانوا يمزجون بين الكلاميات وعلم أصول الفقه، ويدركون حاجة المسائل الأصولية إلى المبادئ الكلامية. وقد استندنا في دراستنا هذه إلى مجموعة من المصادر الحنبلية التي لم تخرج كثيرا عن نسق طريقة المتكلمين، وكان أصحابها يحرصون على ذكر مواقفهم الكلامية كحرص الأشاعرة والمعتزلة والأحناف أو أشدّ في بعض المسائل[3].

1- من حوار معه ضمن كتاب "مناهج التجديد" ص23

2- المسائل المشتركة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه: ص5

3- تقدم ذكر عدد منهم في صلب البحث وهوامشه، وسيأتي ذكر مواقفهم في تفاصيل المسائل، ونذكّر بأنّ منهم الكلوذاني، وآل تيمية، وابن مفلح، وابن اللحام، وابن النجار.

وبقطع النظر عن الحدّة التي كان صاحب هذه الدراسة يظهرها في نقده للمتكلمين، فإنّا نرى أنه لم يلتزم بما ضبطه الأصوليون من فروق دقيقة بين المسائل والمبادئ وقد بينّا في المبحث الثاني من هذا الفصل أنّ ما يعد مسائل في علم الكلام يعتبر مبادئ في علم الأصول، وهذا يعني أنّه يندر وجود مسائل مشتركة بين العلمين، وأنّ النقد إذا وجّه إلى الأصوليين فينبغي أن يستند إلى مقاييسهم التي التزموا بها نظريا في تحديد العلاقة بين الأصلين، لأنّهم كانوا كثيرا ما يتكلمون على المبادئ مثل كلام المتكلمين على مسائلهم. وكانوا يتفاوتون في ذلك بين مكثر ومقتصد. فالمطلوب فيما نراه هو العمل على التقيد بهذا الضابط وببعض الضوابط التي سيأتي ذكرها بطريقة نقدية تتجنب المبالغة في رفض أي نوع من أنواع العلاقة بين علمي الكلام والأصول.

أمّا المبالغة في رفض جلّ جوانب الإثراء التي أضافها المتكلمون إلى علم أصول الفقه، وتخطئتهم على جهة الإجمال بدعوى أنّ حظّهم من المعرفة الفقهية قليل، وأنّ الفقهاء كانوا أعلم منهم بمراد خطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ[1] ونحو ذلك مما فيه تجريح ظاهر، فهو ضرب من الأحكام العامة القاطعة التي يدّعى فيها إصابة الحق خصوصا في المسائل الخلافية والمنهجية[2].

ويوجد بين المعاصرين اتجاه مقابل لاتجاه الرافضين للمزج بين العلمين يمكن وصفه بأنّه نقدي تنقيحي موافق في توجّهه العام لنقد الشاطبي من القدامى، ونقد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من الإصلاحيين المحدثين. وهو ما أكده سرمد الطائي حين بيّن وجود "تصوّر آخر يطرح الإشكالية بنمط مغاير يفترض أنّه لا يسعنا تجريد أصول الفقه عن طابعه العقلي وتوظيفاته للفلسفة والكلام، وإنّما اللازم هو دراسة طبيعة التوظيف الذي حصل، وتحديد مكامن الخلل، ومستويات الخلط واللامنهجية، وتنقيح المقدّمات العقلية تلك ليمكنها أداء دورها بشكل صحيح في بناء المنهج الأصولي"[3].

ومن هؤلاء قطب مصطفى سانو الذي يرى أنه لا داعي إلى تجريح الأصوليين ووصفهم بالانحراف عن الجادّة بسبب اعتدادهم بالتبحّر في علم الكلام[4]. وقد نظر إلى الموضوع نظرة واقعية تؤطر العلاقة بين العلمين في سياقها التاريخي وتجعل ما قام به الأصوليون والباقلاني خاصة في القرن الرابع الهجري أمرا تفرضه مواكبة التطورات العلمية التي حصلت في ذلك العصر، فقد عدّل

1- المسائل المشتركة: ص16-17

2- إننا نناقش الباحث في توجهه العام، وبعض أحكامه الإطلاقية، لكنّ كلامه في تفاصيل المسائل يعدّ بحثا علميا متأنيا قائما على التحقيق والاستدلال، وهو مفيد في كثير من الجوانب وإن خالفناه في بعضها.

3- تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر: ص150

4- أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر: ص 47

الأصوليون في نظره المنهج الذي رسمه الشافعي في نهاية القرن الثاني الهجري التفاتا منهم إلى "الواقع الفكري القائم، وما يتطلب التعامل معه من عدّة كلامية وأصولية تؤهّل الفرد المجتهد للإدلاء بدلوه في تقديم الحلول والأجوبة عن المشكلات المعاصرة والمستجدّة على الساحة الإسلامية"[1].

وإذا كان لعدد من الأصوليين القدامى عذرهم في مواكبة مستجدات عصورهم، فليس بلازم في نظر سانو على الباحثين المعاصرين الانكفاء على المباحث الدخيلة على علم أصول الفقه المتأثر بخلفيات بعض المتكلمين، ولا بدّ في نظره من التساؤل عن القدر الذي يحتاج المرء إلى إتقانه استبعادا للرواسب الكلامية المعقدة التي لا تمتّ بصلة معتبرة إلى مباحث فنّ الأصول وقضاياه الأساسية[2].

وانطلاقا من هذا المنحى النقدي التنقيحي دعا إلى الاسترشاد بالضوابط التي ضبط بها الشاطبي مباحث علم الأصول لتخليصه من الشوائب والخلائط، وهو يرى أنّ الميزان الذي وضعه الإمام الشاطبي لمحاكمة كثير من مباحث علم الأصول لم ينل حظه من الاهتمام قديما وحديثا[3].

والحاصل من هذا العرض المتقدم:

أ- أنّ العلاقة بين العلمين تعدّ علاقة إشكالية[4] مختلفا فيها بين القدامى والمحدثين.

ب- أنّه لا يسعنا رفض كل ما دخل من الكلام في علم أصول الفقه، لأنّ ذلك رغم كلّ ما قيل فيه كانت له فوائد لا يستهان بها، إذ ليس من الموضوعية التنكر لكافة جهود المتقدمين دون تمحيص.

ج- أنّه ينبغي النظر في ضوابط الاستمداد من علم الكلام ليكون ذلك معيارا منهجيا عاما يمكن توظيفه إجرائيا في التمييز بين ما يعدّ خلطا للأصول بالكلام وما لا يعدّ كذلك.

وسنتكلم فيما يلي على ضوابط الاستمداد عند الشاطبي نظرا إلى أهميتها، ثم نحدد بعد ذلك

1- م.ن: ص 46-47

2- م.ن: ص 111

3- م.ن: ص 112

4- مصطلح منهجي متداول بكثرة بين المعاصرين عرّفه محمد عابد الجابري بأنّه "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحلّ – من الناحية النظرية إلا في إطار حلّ عام يشملها جميعا" (نحن والتراث: ص27) وهو تعريف يفرق بين المشكل الواحد والإشكالية بوصفها مجموعة من المشاكل المترابطة، وينسجم مع إشكالية العلاقة التي نهتمّ بها، لأنّها تجمع بين مشاكل مترابطة فعلا، ولأن إمكان حلّها نظريا لا يكون بالنظر في كلّ مسألة بصفة منفردة، بل يمكن أن يكون في إطار حلّ عام وشامل قدر الإمكان. وهذا الحل النظري العام هو المطلوب في الكلام على ضوابط الاستمداد. وهو تقريبا ما قصده الشاطبي بمعاييره التي جعلها قواعد عامة في نقد كلّ المسائل الكلامية التي أدخلت في علم أصول الفقه.

الضوابط التي سنوظفها في الأبواب التطبيقية عند تحليل الأصول الكلامية المذكورة في علم أصول الفقه.

1- ضوابط الاستمداد عند الشاطبي:

يعتبر الشاطبي أبرز أصولي استشكل العلاقة بين علمي الكلام والأصول. وليس معنى ذلك أنّ الأصوليين الذين تقدموه أو جاؤوا بعده لم يكونوا واعين بما تثيره هذه العلاقة من مشاكل، فقد أشرنا إلى بعض التحفظات التي أوردوها، ونقلنا عنهم ما يدلّ على وعيهم بذلك، خاصة حين فرقوا بين مصطلحي المسائل والمبادئ، وحددوا وجه الاستمداد. غير أنّ الشاطبي تفرّد بطرح الإشكالية طرحا مباشرا في مقدمات كتابه المتميز "الموافقات" واجتهد في ضبط العلاقة بقواعد صارت في نظر طه عبد الرحمن حجّة يُفزَع إليها عند الاقتضاء[1]. كما أنه حرص على الالتزام بها في مباحث الكتاب قدر الإمكان، لأنّه اجتهد في تجريده من المسائل الكلامية بعناية ظاهرة دون أن يقطع الصلة نهائيا بين علمي الكلام والأصول.

ومما ينبغي تأكيده ابتداء هو أنّ الشاطبي لم يهتمّ في مقدماته بضبط العلاقة بين الأصلين فقط، بل اعتنى بتقعيد معايير العلاقة بين علم الأصول وغيره من العلوم التي يمكن أن ترسم مسائلها فيه كالنحو، واللغة، والتصريف، والحديث، والمساحة، والعدد، ونحو ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه[2].

فهو يعالج إشكالية تداخل العلوم في علم أصول الفقه معالجة شاملة يندرج ضمنها الكلام على العلاقة بين الأصلين، لكنّ الأمثلة التي بيّن ضرورة إخراجها من علم أصول الفقه كانت جلها كلامية، مما يدلّ على أنه يهتمّ بضوابط العلاقة بين الأصلين بالقصد الأوّل، لأنّها أحوج إلى الضبط من غيرها.

يفهم من كلام الشاطبي أنّه في حكمه على العلاقة بين العلوم يميّز بين ضربين من التداخل:

أحدهما: تداخل غير مفيد: وهو بحسب اصطلاحه "عاريّة"[3] ويسميه طه عبد الرحمن "التداخل الابتذالي" لأنّ المبحث العلمي بمقتضاه يصير قابلا للاندماج في أي علم من العلوم، فتنمحي بذلك

1- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 94

2- الموافقات: 1/ 42-43

3- م.ن: 1/ 42، والعاريّة بالتشديد هي ما يتعاوره الناس ويتداولونه على سبيل الإعارة، والعاريّة مضمونة مؤدّاة يجب ردّها إجماعا (لسان العرب: 4/ 3168) وهذا يعني أنّ الشاطبي يعتبر هذه المسائل مستعارة من علم الكلام يجب ردّها.

خصوصيته العلمية[1].

ثانيهما: تداخل مفيد: وهو التداخل العملي الذي يعتبر عونا في نظر الشاطبي[2]، ويسميه طه عبد الرحمن "التداخل الإجرائي" لأنّ المبحث العلمي يقبل بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها[3].

ولّما كانت العلاقة بين الأصلين في كتب الأصول تتراوح بين هذين الضربين من التداخل تعيّن دفع غير المفيد منهما والتمسّك بالآخر المفيد، وليستقيم هذا التمييز على سنّة مطّردة اهتمّ الشاطبي بوضع ضوابط تعتبر قواعد تقاس بها فائدة كل مسألة ترسم في علم أصول الفقه سواء أكانت مستمدّة من علم الكلام أم من غيره.

وتعتبر هذه القواعد في حقيقتها ضوابط للاستمداد وإن لم يصرّح الشاطبي بهذا المصطلح، لأنّه لا معنى لما صرّح به من "الانبناء" و"التوقف" سوى استمداد علم أصول الفقه ما تتوقف عليه مسائله أو تنبني من علم الكلام.

والملاحظ أنّ جلّ الذين اهتموا بضوابط الشاطبي بمن فيهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور[4] والدكتور طه عبد الرحمن[5] والدكتور قطب مصطفى سانو[6] قد ركزوا على المعيارين اللذين ضبطهما في المقدمة الرابعة وكأنّه لم يذكر غيرهما. صحيح أنّهما أهمّ ما ذكر، إلا أنّه يمكن اعتبار أكثر مقدّماته داخلة في جملة الضوابط، مع مراعاة تفاوتها في الأهمية، وتداخلها وانبناء بعضها على بعض. فمن جملة الثلاث عشرة مقدمة يمكن اعتبار ثمانٍ منها ضوابط هي الثالثة، والرابعة، والخامسة، والسابعة، والثامنة، والتاسعة، والعاشرة، والحادية عشرة. وبما أنّ المقدمة الثالثة اشتملت على ضابطين يصير المجموع تسعة ضوابط.

وفيما يلي ذكر لهذه الضوابط حسب ترتيبها في المقدمات مع بيانٍ لوجوه العلاقة بينها نخلص منه إلى حصرها في أقل عدد ممكن نلخصه بدوره في ضابط عام يشمل الجميع.

1- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 94

2- الموافقات: 1/ 42

3- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص94

4- أليس الصبح قريب: ص 204

5- تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 94

6- أدوات النظر الاجتهادي: ص 112

الضابط الأول: عدم استقلال الأدلة العقلية بالدلالة:

قال الشاطبي في المقدمة الثالثة "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة، لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيّن في الكلام"[1].

ويبدو في ظاهر الأمر أنّ هذه القاعدة ليست ضابطا متعلقا بالموضوع لأنّ الشاطبي لم يصرح بذلك. لكنّه يعتبر ضابطا مهما من جهتين:

إحداهما: أنّه ذكر مثالا للمسائل المبيّنة في علم الكلام دون أن يتوقف لبيانه بوصفه مسألة أصولية. فكون العقل ليس بشارع أثبته المتكلمون الأشاعرة في كتبهم الكلامية، لذلك سلّمه الشاطبي دون أن يتوقف لاستعادة الخوض فيه.

الثانية: أنّ بيانه لكون الأدلة العقلية المستعملة في علم الأصول ينبغي أن تكون مركبة على أدلة سمعية يعتبر رفضا للأدلة العقلية الخالصة التي يمكن أن تستمد من علم الكلام. وقد ذكرنا في الفصل السابق[2] أنّ كثيرا من الأصوليين والمتكلمين ينكرون وجود الدليل السمعي الخالص ويشترطون انبناء الأدلة السمعية على الأدلة العقلية، وهو عكس ما ذكره الشاطبي في هذه المقدمة.

وبناء على ذلك يمكن صياغة هذا الضابط كما يلي:

كلّ دليل عقلي خالص على طريقة المناطقة أو المتكلمين يذكر في علم أصول الفقه لا يعتبر منه، لأنّ أدلته إما سمعية، أو عقلية مركبة على السمعية.

الضابط الثاني: الفائدة الفقهية:

قال في القاعدة الرابعة "كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة. والذي يوضّح ذلك أنّ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلاّ لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له"[3]

ثمّ ذكر بعض المسائل الكلامية التي لا تحقق هذا الغرض، ويمكن إخراجها من المباحث الأصولية فقال: "وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم،

1- الموافقات: 1/ 35

2- ذكرنا ذلك في مبحث العلاقة المنهجية تحديدا

3- الموافقات: 1/ 42

ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبّدا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل"[1].

ويمكن أن تطول قائمة ما يجب إخراجه بناء على هذا الضابط، وما ذكره يعدّ مثالا لما يذكره من المسائل التي سيأتي الكلام عليها.

وهذا يدل على أهمية هذا الضابط، وعلى عمق نقد الشاطبيّ للكتب الأصولية التي صنّفها المتأخرون.

وهو ضابط واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، لأنه مباشر وصريح، ومدعوم بأمثلة، وإن كان يمكن أن يرد عليه السؤال التالي:

إذا أمكن عدم اعتبار هذه المباحث مسائل أصولية لأنّ موضع بحثها الأصلي علم الكلام، فهل يمكن اعتبارها مبادئ كلامية مسلمة في علم الأصول؟

وبيان ذلك يستدعي تفصيلا خاصا بكل مسألة نرجئ الكلام عليه إلى بقية الأبواب.

الضابط الثالث: إثمار الخلاف في الفروع الفقهية:

وقال أيضا في المقدمة الثالثة: "كلّ مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريّة أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيّر، والمحرّم المخيّر. فإنّ كلّ فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنّما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرّر في علم الكلام، وفي علم أصول الفقه له تقرير أيضا، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنّه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها ولا ثمرة له في الفقه"[2].

ويعتبر هذا الضابط تابعا للأوّل، أو مكمّلا له. لذلك ذكرهما في مقدمة واحدة.

وهو في الحقيقة تقييد للأوّل حتّى صار كأنّه ضابط للضابط. ولا يخفى ما فيه من تضييق للخناق على الأصوليين، إذ لا يكفي – بناء عليه – أن تكون المسألة الكلامية مفيدة في تحصيل الفروع الفقهية لتعتبر أصولية غير عاريّة، بل ينبغي أن يكون الخلاف فيها مؤدّيا إلى خلاف فقهي حقيقي.

وهذا الضابط هو الذي يهتمّ به الأصوليون عادة في أواخر المسائل تحت عنوان فائدة الخلاف أو

1- م.ن: 1/ 43

2- م.ن: 1/ 44-45

ثمرته، أو فائدة المسألة[1] غير أنّهم لم يلتزموا ذلك في كلّ المسائل، وكانوا يختلفون في العناية به بين مُكثر ومُقتصد، ممّا يدلّ على أنّ هذا الضابط الخلافيّ ليس معتبرا عند الجميع بنفس الدرجة.

ويظهر أنه ضابط عسير القبول على إطلاقه إذ ليس من شرط أصولية المسألة أن تكون مثمرة للخلاف فوق ما تثمره من عمل، لأنه يترتب على اشتراط هذا الشرط إخراج كلّ القطعيات والمسائل الوفاقية من علم أصول الفقه، ولو لم يجز للأصوليين الكلام إلا على الخلاف لما ثبت لهم شيء من علمهم، فهل ينكر أصوليّ حجية الكتاب على الجملة مثلا؟ ومع ذلك فلا يجوز القول بأنّ إثبات ذلك ليس من مباحث علم الأصول، بل هو من بديهياته. ولا يقال إنّ ذلك مبحث كلامي، لأنّ علم الكلام يثبت أصل الإيمان بالكتاب وصحة نسبته إلى الله تعالى، أما الحجية في الاستدلال به فهو اختصاص أصولي يثبت بالكتاب نفسه وبأدلة أخرى كالسنّة.

وليس معنى ذلك أنه ينبغي إسقاط هذا الضابط، وإنّما لا نراه مطّردا في كلّ ما لا ينبني عليه خلاف عملي، بل هو ينطبق في عمومه على المسائل الافتراضية ظاهرة التكلف.

الضابط الرابع: الخوض فيما ينبني عليه عمل:

قال الشاطبي في المقدمة الخامسة:

"كلّ مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدلّ على استحسانه دليل شرعي. وأعني بالعمل عمل القلب، وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا"[2].

وهذا الضابط يعدّ من جنس الضابطين السابقين، لأنّه يراعي انبناء العمل الذي هو من الفروع الفقهية.

وهو يضيف إلى ما تقدم اشتراط دلالة الدليل الشرعي على استحسان الخوض في المسألة، وبذلك تخرج من علم أصول الفقه كلّ الكلاميات التي لم يدل على استحسان الخوض فيها دليل شرعي، لأنه لا ينبني عليها عمل.

غير أنّ هذا الضابط أوسع من السابقين لأنه يمكن بناءً عليه تجويز استمداد المبادئ الكلامية التي يترتب عليها الاعتقاد بوصفه عملا من أعمال القلوب. فكلّ ما هو مطلوب شرعا سواء أكان اعتقادا قلبيا أم عملَ جوارحٍ يُستحسن الخوض فيه ويمكن اعتباره من علم الأصول لأنه تنبني عليه فروع فقهية.

1- انظر مثلا كلام الزركشي على فائدة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع في "البحر المحيط" 1/ 160-163. والأمثلة على ذلك كثيرة.

2- الموافقات: 1/ 46

وقد أكّد ابن السبكي أنّ وجوب الاعتقاد حكم شرعي إنشائي، وأنّه عملي من مسائل الفقه[1].

وعليه يمكن القول بأنّ كلّ مسألة تستمد من علم الكلام لترسم في علم الأصول على أنّها من مبادئه، ويترتب عليها إيجاب اعتقاد أو تسديده فهي مفيدة من هذه الحيثية، أي من حيث كون العمل القلبي مطلوبا شرعا.

لكنّ الشاطبي يرفض هذا الاستنتاج على إطلاقه مخافة أن يفتح الباب أمام إدخال جميع الكلاميات في علم أصول الفقه، لأنّه بيّن في المقدمة الرابعة أنّ حكم الاعتقاد الذي هو من الفروع جار في جميع مسائل علم الكلام[2].

الضابط الخامس: أن تكون المسألة وسيلة إلى التعبّد:

قال في المقدمة السابعة:

"كلّ علم شرعي فطلب الشارع له إنّما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبّد به لله تعالى، لا من جهة أخرى. فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأوّل"[3].

ويعدّ هذا الضابط من جنس الذي قبله، لأنّه استدلّ عليه بأدلة منها ما أثبته في الضابط السابق قال: "والدليل على ذلك أمور: أحدها ما تقدّم في المسألة قبل أنّ كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين. وذلك غير موجود"[4].

ثم سرد جملة من الأدلة النقلية على أهمية العمل مؤكدا أنّ روح العلم هي العمل[5].

وواضح أنّ الشاطبي يريد بهذا الضابط نقد جميع المسائل الأصولية التي لا تبحث بقصد التعبد والعمل، فهو لا يخصّ ما في علم الأصول من الكلاميات فحسب، بل يشمل كل مسألة لا يتحقق فيها شرط العمل. غير أنّ الخلافات الكلامية وعقلياتها الافتراضية وجدلياتها المعقدة هي من أكثر المسائل بعدا عن قصد التعبد والعمل، لذلك أنكر الأولون الخوض فيها. قال مالك "لا أحبّ الكلام إلا فيما تحته عمل"[6].

1- منع الموانع عن جمع الجوامع: ص 93

2- الموافقات: 1/ 45

3- م.ن: 1/ 60

4- م.ن: 1/ 60-61

5- م.ن: 1/ 61-66

6- ابن عبد البرّ: جامع بيان العلم وفضله 2/ 95

وكثرة المناظرة في العقليات الكلامية، وجلب الكلاميات إلى علم أصول الفقه استطرادا، ومبالغة في التحقيق والجدل ونحو ذلك تشوبه شائبة الخروج عن قصد التعبد والعمل، لأنّ ذلك قد يطلب للتفكه والتلذذ – كما أكد الشاطبي – فإنّ في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم، وقد جبلت النفوس على محبّة الاستيلاء[1].

أما إذا قصد بالتعمق في المسائل الكلامية التظاهر، ومجرّد غلبة الأقران ونحو ذلك من المقاصد الممنوعة شرعا فإنّ المحذور يكون أشد، والداعي إلى تركه أكبر من مجرّد قصد الشعور بلذة العلم التي قد تحمد من جهة كونها دافعا إلى الاستزادة في طلب تحقيق العلم، فيكون ذلك خادما للقصد الأوّل الذي هو التعبد والعمل[2].

الضابط السادس: أن يكون المذكور باعثا على العمل:

قال في المقدمة الثامنة:

"العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا – أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق – هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخَلـِّي صاحبَه جاريا مع هواه كيفما كان. بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها"[3].

وهذا الضابط يعد من جنس الذي تقدّم، فهما متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار. لأنّ الأول معتبر من جهة كونه سببا أو وسيلة إلى العمل، وهذا معتبر من جهة كونه باعثا على ذلك.

وفيه تعريض ظاهر بالخوض في الكلاميات التي لم يدل على استحسانها دليل من الله ورسوله، بل هي مذمومة شرعا من جهة ما تؤدي إليه من شكوك تورث حيرة تضعف البواعث على العمل.

الضابط السابع: أن تكون المسألة من صلب علم الأصول لا من مُلَحِه:

قال في المقدمة التاسعة: "من العلم ماهو من صلب العلم، ومنه ما هو من ملح العلم، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه"[4].

ثم ذكر أمثلة للأقسام الثلاثة، فمن القسم الأوّل ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي مثل الضروريات، والحاجيات، والتحسينات التي هي أصول الشريعة[5].

1- الموافقات: 1/ 67

2- م.ن: 1/ 67-68

3- م.ن: 1/ 69

4- م.ن: 1/ 77

5- م.ن: 1/ 77-78

وذكر من القسم الثاني الذي هو ملح العلم وظنياته عدة أمثلة يهمنا منها ما تعلق بالضابطين الثاني والثالث، إذ أشار إلى أنّ "المسائل التي يُختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنّما تعدّ من الملح، كالمسائل المنبّه عليها قبل في أصول الفقه[1]"

وبيّن أنّ الثالث هو ما يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنّما شأنه أن يكرّ على أصله بالإبطال، وذكر لذلك مثال ما ينتحله الباطنية في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره، لأنّ المقصود هو الباطن الذي لا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر[2].

ويفهم من كلامه أيضا أنّ المسائل الكلامية التي يدافع بها أصحابها عن اعتقادات باطلة تدخل في هذا القسم، لأنه اعتبر منه "ما كان مُنهِضا إلى إبطال الحق، وإحقاق الباطل في الجملة"[3]

والشاطبي بهذا الضابط يدعم الضابطين الثاني والثالث، ويعتبر المسائل الكلامية المدرجة في علم أصول الفقه من ملحه لا من صلبه على أحسن تقدير، أمّا ما دون ذلك مما ليس من ملح العلم ولا صلبه فهو أقل من أن يلتفت إليه.

ورغم أنّ الشاطبي لا ينكر إمكان انبناء بعض المسائل الأصولية والفقهية على مسلمات من علوم أخرى كالكلام والنحو فهو يعتبر الوقوف لتقرير تلك المسلمات والبحث فيها بوصفها مسائل من ملح العلم لا من صلبه. وذلك لأنّه بيّن أنّ القسم الأول الذي هو صلب العلم قد يعدّ من الثاني أي من ملحه في حالة الخلط بين العلوم، فمن حق الفقيه في نظره إذا افتقر إلى مسألة من علم آخر أن يأخذها مسلمة ليفرّع عليها علمه، أما إذا أخذ يبسط القول في ذلك، فإنّ كلامه يعدّ فضلا غير محتاج إليه من الملح[4].

وهذا ينطبق على ما بيّناه من الفرق بين مسائل العلم ومبادئه، فما يعد من مسائل علم الكلام إذا أخذ مسلما في علم الأصول يصير من مبادئه، وقد يقبل على أنه من صلب العلم، أما إذا بسط الأصولي القول فيما أخذه مسلما من علم الكلام، فإنه يكون قد خلط بين علمي الكلام والأصول، وصار بحثه من ملح علم الأصول لا من صلبه.

الضابط الثامن: اشتراط تبعية العقل للنقل:

قال الشاطبي في المقدمة العاشرة:

1- م.ن: 1/ 82

2- م.ن: 1/ 86

3- م.ن: 1/ 85

4- م.ن: 1/ 86

"إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعا، ويتأخّر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل"[1].

ويعدّ هذا الضابط من جنس الضابط الأول الذي اشترط فيه أن تكون الأدلة العقلية مركبة على الأدلة السمعية. وقد استند الشاطبي هنا كما استند هناك إلى ما تبين في علم الكلام من أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح[2] ولم يتوقف ليبحث في ذلك لئلا يخلط الأصول بالكلام، بل أخذ ذلك مسلما وبنى عليه القاعدة.

ومع أنّ الشاطبي لا يقصد بهذه القاعدة موضوع الخلط بين الكلام والأصول صراحة، فهي تصلح كمثيلتها لضبط العقليات التي قد تستمدّ من علم الكلام بحيث يشترط فيها أن تكون خاضعة لسلطان النقل لا تسرح إلا بقدر ما يسرّحها. لأنّ الكلاميات أو أيّ مسائل تدخل علم الأصول وهي ليست منه ينبغي أن تخضع لشروطه الخاصة، ولقوانينه التي تقتضيها صناعته حتى لا يفقد استقلاله وتميّزه.

الضابط التاسع: الارتباط بما دلت عليه الأدلة الشرعية:

قال في المقدمة الحادية عشرة:

"لمّا ثبت أنّ العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية، فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة. وهذا ظاهر غير أنّ الشأن إنّما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي"[3].

ويعدّ هذا الضابط من جنس الضوابط التي تقدّم ذكر تعلقها بشرط العمل، لأنه بناه على ما بيّنه فيها.

والإضافة التي تحققها هذه القاعدة بالنسبة إلى ما نحن بسبيله تتمثل في أنّ كل ما يمكن الاستناد إليه من علم الكلام ينبغي أن يكون متعلقا بالأدلة الشرعية أو بمدارك الشرع. فأصول الفقه هي أدلته الشرعية وكل ما يستسلف من علم الكلام أو من علم آخر يشترط فيه الانضباط بهذه الأدلة، أو المساعدة على فهمها.

1- م.ن: 1/ 87

2- م.ن: 1/ 87

3- م.ن: 1/ 91

وبعد هذا العرض للضوابط المصرح بها في المقدمات أو المستنتجة منها يمكن من خلال الروابط التي ظهرت لنا بينها ردها إلى ثلاثة أساسية:

أ- أن يدلّ على المسألة الكلامية دليل شرعي أو دليل عقلي مستند إلى دليل شرعي

ب- أن تنبني عليها فروع فقهية، وتترتب عليها خلافات في تلك الفروع

ج- أن يكون تحتها عمل

ويمكن الجمع بين الثاني والثالث من جهة أنهما يتعلقان بما ينبني عليه العمل.

ولمّا كانت الأدلة الشرعية المذكورة في الضابط الأول لا تُحسِّن إلا الخوض فيما تحته عمل، فمن الممكن حصر هذه الضوابط الثلاثة في قاعدة عامة هي: أنّه لا يجوز أن يستمدّ من علم الكلام إلا ما ينبني عليه عمل.

ويمكن تلخيص ذلك في الجدول التالي:

الضابط	جنسه	الضابط العام الذي يؤول إليه
1- عدم استقلال الأدلة العقلية بالدّلالة	الضابط الثامن	أن ينبني على المستمدّ من الكلام عمل
2- الفائدة الفقهية	الضوابط: 3-4-5-6-7-9	أن ينبني عليه عمل
3- إثمار الخلاف في الفروع الفقهية	الضوابط: 2-4-5-6-7-9	أن ينبني عليه عمل
4- الخوض فيما ينبني عليه عمل	الضوابط: 2-3-5-6-7-9	أن ينبني عليه عمل
5- أن تكون المسألة وسيلة إلى التعبّد	الضوابط: 2-3-4-6-7-9	أن ينبني عليه عمل
6- أن يكون المذكور باعثا على العمل	الضوابط: 2-3-4-5-7-9	أن ينبني عليه عمل
7- أن تكون المسألة من صلب العلم لا من ملحه	الضوابط: 2-3-4-5-6-9	أن ينبني عليه عمل
8- اشتراط تبعية العقل للنقل	الضابط الأول	أن ينبني عليه عمل
9- الارتباط بما دلّت عليه الأدلة الشرعية	الضوابط: 2-3-4-5-6-7	أن ينبني عليه عمل

وبهذا يتبيّن أهمية ضابط الفائدة العملية في منظومة ضوابط الشاطبي.

وعليه فكلّ ما يذكر في علم الأصول من المسائل الكلامية التي لا ينبني عليها عمل أو فوائد فقهية يُعدّ ذكره فيه من ملح علم الأصول لا من صلبه، ويعتبر عاريّة ينبغي إرجاعها إلى علم الكلام الذي استعيرت منه.

غير أنّ هذا الشرط الذي ألحّ عليه الشاطبي في أكثر من مقدمة يمكن أن يناقش مع الضوابط المندرجة تحته لا في ذاته من حيث أصل اشتراطه، وإنّما فيما يترتب عليه من حيث اعتباره معيارا وحيدا في ضبط ما يستمدّ من علم الكلام.

وذلك لأنه يترتب على ذلك استبعاد كثير من المبادئ الكلامية التي يتوقف عليها البحث في علم الأصول، إذ لا يستغني الأصولي عن استحضار الأصول الاعتقادية المبينة في الكلام كما لم يكن الشاطبي نفسه مستغنيا عن ذلك، لأنّ كثيرا من مباحثه في الموافقات كانت تستند إلى مقرّرات أثبتها المتكلمون الأشاعرة وقبلها مسلمة دون أن يناقشها، وبنى عليها كثيرا من الفصول فمسائل "الأسباب" عنده مثلا كلها مبنية على مفهوم السببية وقاعدة "كسب الأفعال" المبيّنة في الكلاميات الأشعرية. ومع أنّه لم يبحث في ذلك بحثا كلاميا موسّعا، فقد كان يكثر من الاستناد إليه بل كان كثيرا ما يصرّح بثبوته في علم الكلام ثمّ يتوسع في الاستدلال بناء على منهجه في استقراء النصوص الشرعية، فهو مثلا حين قرّر أنّ "مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسبّبات وإن صحّ التلازم بينهما عادة"[1] استدل على ذلك بما ثبت في علم الكلام فقال "والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أنّ الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسبّبات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف، وهذا يتبيّن في علم آخر"[2] وكلّ مسائل الأسباب التي ذكرها بكثير من التفصيل لم يكن بإمكانه تقريرها على الوجوه التي بيّنها لو لم يبن كلامه على المبادئ الكلامية التي أخذها مسلـَّمَة عن أصحابه الأشاعرة.

والملاحظ أنه كان حريصا في هذه المسائل وغيرها على عدم فتح باب التوسع في تفصيل الأدلة الكلامية تجنبا للخلط بين مسائل العلمين، بل قبل المسلمات الكلامية وانطلق منها للبحث في المسائل التي يعتبرها من صلب علم الأصول لا من ملحه.

والذي نستنتجه من ذلك أنّ ما يستمدّ من علم الكلام يكفي في حقه اشتراط توقف المسائل الأصولية عليه دون اشتراط العمل.

ثم لو طبّقنا شرط الفائدة العملية وحده على مسائل علم الأصول بل على جلّ المسائل التي تكلم عليها الشاطبي نفسه في الموافقات لترتّب على ذلك استبعاد كثير من المسائل التي هي من صلب علم الأصول. فما هو الفرع الفقهي أو ما هي الفوائد العملية المباشرة التي تنبني على مسائل الأسباب في كتاب الشاطبي؟ وهل يترتب على اعتقاد كون الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسبّبات[3] خلاف عملي في بعض الفروع الفقهية؟

ومن أمثلة المسائل التي يمكن إخراجها من كتاب الموافقات بناء على اشتراط العمل المطلوب شرعا مسائل المباح. وهو ما نبّه عليه الشيخ عبد الله دراز في تعليقاته على الموافقات، إذ قال تعليقا

1- م.ن: 1/ 189

2- م.ن: 1/ 190

3- م.ن: 1/ 191

على القاعدة الخامسة "المباح ليس مطلوبا شرعا كما يأتي في بحثه، فقاعدته هذه تقتضي أنّ البحث الذي ينبني عليه استنباط المباح، وأنّ العمل الفلاني مباح شرعا لا يكون مستحسنا شرعا. وهو غير ظاهر، فتقييده بهذه الحيثية فيه خفاء"[1].

والذي نخلص إليه من ذلك أنّ الضوابط العملية المتعلقة بالفروع الفقهية على الخصوص مهمّة في الحكم على ما يمكن استمداده من علم الكلام، لكنّه يعسر الاكتفاء بذلك لأنّه يترتب عليه تضييق دائرة الاستمداد، ومنع ما يمكن استمداده من جهة تحقيقه لفوائد أخرى غير العمل، أي غير الاستثمار المباشر للفروع الفقهية مثل فائدة تسديد النظر في تحقيق القواعد الأصولية وتدقيق شروطها وضوابطها وسائر ما يتعلق بها. ولا ريب أنّ ذلك يساعد على إحكام طرق استثمار الفروع العملية وإن لم يتعلق بها تعلقا مباشرا. وقد رأينا كيف أنّ الشاطبي نفسه استند إلى قاعدة التحسين والتقبيح وانطلق ممّا قرره المتكلمون الأشاعرة، فاعتبره مبدأ أو أصلا سدّد به المقدّمتين الثالثة[2] والعاشرة[3] وبناهما عليه رغم أنه لم يرتب على ذلك فروعا فقهية عملية.

وبناء على ذلك سنستثمر ضوابط الشاطبي وتدقيقاته المهمّة، ونضيف إليها التحقيقات الصناعية التي ضبطها غيره من الأصوليين محاولين القيام بجهد تأليفي نحدّد به ضوابط الاستمداد التي سنعتمدها في متابعة الأصول الكلامية لمسائل علم أصول الفقه.

2- ضوابط الاستمداد المعتمدة:

إنّ كل ما تقدم من بيانٍ لمبادئ العلاقة بين العلمين، وتفريقٍ بين مصطلحي المسائل والمبادئ، وتحديدٍ لوجه الاستمداد، وعرضٍ لضوابط الشاطبي، يعتبر أرضية علمية مفيدة تساعدنا في تحديد ما نقصده بالضوابط.

فقد أفادتنا مبادئ العلاقة في إثبات وجود ضروب من التناسب بين العلمين رغم ما بينهما من اختلاف، ولولا ذلك التناسب لما أمكن الكلام على إمكان الاستمداد.

وأفادنا التفريق بين مصطلحي المسائل والمبادئ التمييز بين ما يعد من الكلام، وما يعدّ من الأصول.

وأفادنا وجه الاستمداد في معرفة شرط "التوقُّفِ" بوصفه أقوى دواعي الحاجة إلى علم الكلام.

1- م.ن: 1/ 46 (هامش "1")

2- توافق هذه المقدمة ما اعتبرناه الضابط الأول

3- توافق هذه المقدمة ما اعتبرناه الضابط الثامن

أمّا ضوابط الشاطبي فقد ركزت على ضرورة اعتبار الفائدة العملية، وكشفت كثيرا من وجوه الخلل في عملية الاستمداد، أو ما يمكن تسميته "آفات الاستمداد" كالخوض فيما لم يدل على استحسان الخوض فيه دليل شرعي، والتوسع في الكلام على "ملح العلم" أو على ما ليس من ملحه ولا من صلبه، ونحو ذلك من وجوه الخلل التي ينبغي الحذر منها عند الاستمداد.

ويمكن بناء على ما تقدم، وعلى متابعة المبادئ التي استمدّها الأصوليون من علم الكلام استنتاج جملة من الضوابط التي لا تنحصر في خصوص الفوائد الفقهية التي تنبني مباشرة على المسائل المرسومة في علم الأصول:

الضابط الأول: التناسب:

وذلك مبنيّ على أنّه لا تداخل بين علمين ما لم تقم بينهما نسبة تجعل أحدهما يفضي إلى الآخر دون تكلف.

والتناسب الذي ثبت لنا وجوده بين علمي الكلام والأصول كان ثابتا من وجوه دون أخرى.

وهذا يعني:

أ- أنّه لا يمكن استمداد كل علم الكلام، لأن ذلك يترتب عليه التداخل التام الذي يمحو خصوصية أحد العلمين أو كليهما.

ب- أنّه لا يمكن الاستمداد كما اتفق

ج- أنّ البعض الذي يمكن استمداده من علم الكلام ينبغي أن يكون مناسبا لعلم أصول الفقه ولائقا به.

وبناء على ذلك يمكن تخليص علم الأصول من الكلاميات التي لا تناسبه، مثل دقيق الكلام، والطبيعيات التي أطنب المتكلمون في تفصيلها كالجواهر، والأعراض، والجسم، والجزء الذي لا يتجزّأ، ونحو ذلك.

وقد كان أبو الحسين البصري مدركا لهذا الأمر حين أكّد في كتابه "المعتمد" أنّه حذف ما ذكره في "شرح العمد" من "شرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم، وحدّ الضروري منها والمكتسب، وتوليد النّظر العلمَ، ونفي توليده النظر، إلى غير ذلك"[1].

وليس معنى ذلك أنه يمنع ذكر بعض هذه الدقائق على الإطلاق، وإنّما المقصود عدم ذكرها على سبيل الاستمداد، أما إذا أشير إليها أحيانا إشارات عرضية يقتضيها المقام فلا إشكال.

1- المعتمد: 1/ 3

الضابط الثاني: التوقّفُ:

وليس الكلام على التوقف هنا تكرارا لما تقدم ذكره في مبحث "وجه الاستمداد" لأنّه ذكر هناك على سبيل "التعليل"، أما ذكره هنا فهو على سبيل "الضبط".

والمقصود أنّ كلّ أصل كلامي لا تتوقّف عليه مسألة أو أكثر من مسائل علم الأصول، فإنّ ذكرها فيه يعتبر عاريّة حسب تعبير الشاطبي.

وليس كلّ علم الأصول متوقفا على كلّ علم الكلام، وإنّما:

أ- توجد أصول كلامية يتوقف عليها كل علم أصول الفقه توقفا إجماليا، مثل ثبوت وجود الله تعالى، ووجوب الإيمان به، وبالكتاب، والرسول ﷺ. فهذه الأصول الإيمانية يتوقف عليها كلّ علم أصول الفقه، بل كلّ العلوم الشرعية. وهي مستحضرة بداهة عند الاشتغال بأي مبحث مهما كان جزئيا.

لكنّ ذلك لا يوجب أن يستعاد الكلام عليها في كل مسألة بدعوى التوقف، لأنّ نسبتها إلى جميع مسائل الأصول، ومسائل العلوم الشرعية واحدة على جهة الإجمال، إذ يمكن الترقي من أدق مسألة فقهية أو أصولية إلى جميع أصول الإيمان، وهذا تكلف يبعد الباحث عن فهم مسألته من حيث هي، وإنّما المطلوب استحضار المعتقد دون استعادة الاستدلال عليه في كل الجزئيات، ولا يصار إلى ذلك إلا عند الاقتضاء.

ب- توجد أصول كلامية تتوقف عليها أكثر من مسألة أصولية مثل أصل "التحسين والتقبيح" الذي سيتبين لنا رجوع الأصوليين إليه في أكثر من مسألة.

ج- توجد مسائل أصولية تتوقف على أكثر من أصل كلامي، وهو ما سيتبين لنا عند كلّ مسألة يبنيها الأصوليون على عدة مبادئ كلامية.

الضابط الثالث: المبدئية:

والمقصود بذلك أنّ كلّ ما يستمّد من علم الكلام ينبغي أن يستمدّ عل سبيل المبدئية، أي بوصفه "مبدأ" لا "مسألة" وقد تقدّم أنّ الاستمداد يعدّ من المسائل للكلام، ومن المبادئ للأصول.

وهذا يعني التقيّد بأمرين:

أ- أي تؤخذ المبادئ مسلمة في علم الأصول بما أنّ علم الكلام تكفّل بإثباتها.

ب- أن لا يعاد النظر فيها تحقيقا وإثباتا أو نفيا، لأنها حينئذ تتحوّل من مبادئ مسلمة إلى مسائل متقصّاة.

ولم يكن جميع الأصوليين ملتزمين بهذا الضابط، بل كانوا يتفاوتون في ذلك بين مسرف ومقتصد، وكانوا حين يشعرون أحيانا بخروجهم عن القصد يتوقفون، ويشيرون إلى أنّ ذلك متقصّى في علم الكلام أو في الديانات كما يقول أبو بكر الباقلاني[1].

ويمكن بناء على هذا الضابط نقد كثير من المسائل الكلامية المرسومة في علم أصول الفقه من جهة خروجها عن الانضباط بمقتضى المبدئية.

ومع ذلك فلا ينبغي في تقديرنا الإسراف في نقد كلّ ما ذكره الأصوليون بناء على هذا الضابط لأمرين على الأقل:

أ- قد توجد بعض المسائل التي لا سبيل إلى إنكار اشتراك العلمين فيها، بمعنى أنها تعتبر داخلة في صلب العلمين بالأصالة وإن اختلفت جهة هذا الدخول مثل "التكليف" و"النسخ" و"المحكم والمتشابه". ومثل هذه المسائل لا يعتبر مجرّد استقصائها في علم الأصول خللا، وإنّما يكون الخلل عند التركيز على جوانبها الكلامية.

ب- أنّ الأصوليين والمتكلمين قد بالغوا في حرصهم على ضرورة أن يكون الأصولي "مقلدا" للمتكلم في المبادئ. وهذا هو مقتضى التسليم عندهم.

وهذا التقرير يلغي شخصية الأصولي ويجبره على التقيد المذهبي بكل ما يحرّره المتكلمون خاصة في المسائل التي يكثر فيها الخلاف. لذلك ينبغي في تقديرنا أن تترك للأصولي مساحة تمكّنه من الاعتراض على بعض ما يقرره المتكلمون لا خارج المذهب فقط، بل داخله أيضا، لأنه قد يصحح عبارة يراها مخلة بالمعتقد، وقد يخالف بعض الأصحاب في وجوه دون أخرى. وغاية ما يقتضيه هذا الضابط عدم الإطالة في ذلك والاكتفاء بمناقشة ما يخدم المسألة المطروحة.

وتظهر أهمية هذا الضابط من جهة أنه يجنّب الأصوليين الوقوع في ثلاث آفات أساسية من آفات الاستمداد:

أ- **آفة الخلط**: أي الخلط بين مسائل العلوم دون تفريق بينها وبين المبادئ

ب- **آفة التطويل**: أي الاستطراد غير المبرر تركيزا على ملح العلم التي إن حُمد ذكرها على سبيل الاختصار والتنبيه فإنّ الاعتناء بها كالعناية بصلب العلم يصير خللا غير مقبول على مقتضيات الصناعة العلمية

ج- **آفة التعقيد**: إذا كانت المسائل الأصولية الخالصة لا تخلو من تعقيد، فإنّ ما يضاف إليها من

1- التلخيص: 1/ 143. وقد قال مثل ذلك في كثير من المسائل

الكلاميات على سبيل التفصيل يعدّ خللا لا مبرر للتورّط فيه، لأنّه ينافي الباعث التعليمي الذي يحرص عليه الأصوليون، كما أنه قد يؤدي إلى بعض المحذورات التي نبّه عليها الشاطبي مثل الخروج من قصد التعبّد وخدمة العلم العملي إلى قصد التلذذ بالاستيلاء على المسائل ومجاذبة الحديث فيها، ونحو ذلك مما قد يكون تفاخرا منهيا عنه في الشريعة.

الضابط الرابع: الإنتاج:

إنّ الإنتاج هو وظيفة كلّ علم مثمر، وكلّ علم لا ثمرة له فهو عقيم، لا حاجة إلى النظر فيه، ولا إلى تأسيسه أصلا. وتزداد أهمية العلم بقدر قدرته على إنتاج مطلوباته.

والمنتَج – بالفتح – هو الذي يسميه الأصوليون "الثمرة' أو "الفائدة".

وعلم أصول الفقه إنما أسس لخدمة الفقه بوصفه بحثا في كيفية استثمار الأدلة طلبا للثمار التي هي الأحكام الشرعية.

وليس المطلوب من الأصولي كما هو معلوم أن ينتج الفقه بنفسه بوصفه أصوليا، إذ المطلوب منه تهيئة القواعد الكلية، وبيان صلاحيتها للاستثمار والإثمار، وبذلك يصدق على علمه كونه أصولا للفقه لأنّ الفقه العملي مبني عليه.

لذلك كان الأصوليون يجتهدون في أن يستمدوا من العلوم الأخرى كلّ ما يمكن أن يساعدهم على تدعيم الطاقة الإنتاجية لعلم أصول الفقه.

وفي علم الكلام ما يساعد على ذلك، بمعنى أنه ليس كلّ علم الكلام مفيدا في هذا المجال وإنّما فيه ما يفيد، وفيه ما لا يفيد.

لذلك ينبغي تجنّب استمداد الكلاميات التي لا تساعد على إنتاج الأحكام العملية أو تضعف القدرات الإثمارية لعلم أصول الفقه بسبب ما تحدثه فيه من تشويش واستشكالات معقدة لا طائل تحتها. وليس التعقيد مرفوضا لذاته بل قد يكون مفيدا حين يكون منتجا أو مساعدا على ذلك، أما إذا أفضى إلى الخلط والإغلاق، فإنّ ذكره في علم الأصول يكون عاريّة.

ويندرج تحت هذا الضابط كل ما ذكره الشاطبي في خصوص الفائدة العملية. لذلك يمكن نقد كلّ مسألة كلامية ترسم في علم الأصول من جهة أنّه لا ينبني عليها فروع فقهية عملية أو لا تكون عونا على ذلك، ومن جهة أنه لا يترتب على الخلاف النظري فيها خلاف فقهي.

وتظهر أهمية هذا الضابط من جهة أنه يجنّب الوقوع في آفات الخلط، والتطويل، والتعقيد المذكورة في الضابط السابق، ويضيف إلى ذلك الحذر من آفتين أخريين هما:

أ- **آفة العقم**: وتظهر في كل مسألة لا تثمر فروعا فقهية، أو لا تكون عونا على ذلك حسب تعبير الشاطبي.

ب- **آفة الافتراض**: وتظهر في الإكثار من الفروع النظرية التي ليس لها ما يطابقها في الواقع. وقد أشار الشاطبي إلى هذا الوجه من الخلل حين قال بعد ذكر بعض الأمثلة الافتراضية التي لا طائل تحتها: "وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه"[1].

وذلك لأنّ بعض الأصوليين كانوا – حين يعسر عليهم بناء فروع فقهية على بعض المسائل – يتكلفون افتراض صور صعبة التحقق أو غير متصوّرة أصلا ليثبتوا إمكان بناء أحكامها على المسائل الكلامية المذكورة في كتبهم، مثل افتراض بعضهم في مسألة تعلق الحكم بالمعدوم أنّ فائدتها تظهر في أنّ الاحتجاج بآية أو حديثٍ الآن يُلزمنا بغير دليل لو كنّا في عصر النبي ﷺ موجودين عند جماعة، ولا يلزمنا عند آخرين إلا بدليل[2] ونحو ذلك من المسائل الافتراضية التي سيأتي ذكرها.

الضابط الخامس: التسديد:

رغم أهمية الضابط السابق، فإنّه لا ينهض وحده لرفض كل المبادئ المستمدة من علم الكلام، لأنّ فائدة الاستمداد لا تنحصر في المساعدة على استثمار الفروع الفقهية بصفة مباشرة، إذ ليس من شرط أصولية المسألة أن تكون كذلك دائما. فالكلام على شروط المجتهد مثلا مبحث أصولي، لكنّه لا يفيد في إثمار فروع فقهية معينة لأنه بحث في أحوال المستثمر، وتقسيمات الحكم الشرعي إلى حكم تكليفي وآخر وضعي، ثم تقسيم كلّ منهما إلى عدة أقسام كلها مباحث أصولية رغم أنّها لا تتعلق مباشرة بكيفية استثمار الفروع الفقهية.

وهذا يعني أنّ الأصوليين قد عقدوا كثيرا من المباحث التي ليس من شأنها أن تُبنى عليها الأحكام، لكنّها تزيد الناظر بصيرة بالموضوع، وتساعده على إتقان النظر في الأدلة ومتعلقاتها.

والاستمداد من علم الكلام كثيرا ما يحتاج إليه الأصوليون لتسديد النظر في مباحثهم ودعم ما يقررونه من قواعد وتعريفات.

ويتحقق التسديد بأمرين متكاملين:

أ- **تسديد التصور**: أي ضبط التعريفات والحدود بما يلائم المعتقد، لأنّ القدرة على الاستثمار إذا لم تكن مبنية على أساس من السداد الإيماني، لا تفيد في تحقيق غاية السعادة الأخروية التي ذكر

1- الموافقات: 1/ 45

2- محمد العروسي عبد القادر: المسائل المشتركة، ص 156

الأصوليون أنها أقصى الغايات.

فتعريف الحكم الشرعي مثلا لا ينبني عليه استثمار فروع فقهية، لأنه يطلب للتصوّر. وقد حرص كثير من الأصوليين على تسديد هذا التصور بما استمدّوه من علم الكلام حتى لا يكون في تعريفهم ما يخالف المعتقد.

ب- **تسديد التصديق**: إذا كان التصوّر يطلب بالحدّ، فإنّ التصديق يطلب بالدليل. وقد يساعد الاستمداد من علم الكلام على دعم الأدلة الأصولية، بل قد يكون المبدأ المستمدّ دليلا في حدّ ذاته. وقد رأينا كيف أنّ الشاطبي استدل بأصل التحسين والتقبيح لتسديد التصديق المطلوب في قاعدتين من قواعد مقدماته. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الأصوليين، إذ أنّهم كثيرا ما يحتجّون بما ثبت في علم الكلام، وهذا لا إشكال فيه إلاّ إذا عمد الأصولي إلى تفصيل الأدلة المتقصّاة في كتب المتكلمين.

وبناء على ذلك فإنّ فائدة التسديد يمكن اعتبارها معيارا في قبول ما يستمدّ من علم الكلام شريطة الالتزام بما تقدم من الضوابط أي: التناسب، والمبدئية، والتوقف. أمّا شرط إثمار الفروع الفقهية فليس مطلوبا تحققه مباشرة من المبدإ المسدّد، لأنّ تسديد القواعد وضبط تصوراتها وشروطها يعود في نهاية الأمر على عملية الاستنباط بالفائدة ولو لم يتعلق بها تعلقا قريبا.

ويمكن القول بأنّ تسديد المطلوبات الاعتقادية يعتبر فائدة متعلقة بالفروع من جهة أنّ ما يجب اعتقاده يعدّ حكما شرعيا إنشائيا ينتمي إلى الفقه كما تقدّم بيانه.

ونشير في خاتمة هذا المبحث إلى أنّه سيقع اعتماد هذه الضوابط قدر الإمكان في نقد المسائل تحت عنوان "فائدة المسألة"، والقصد من ذلك قياس مدى مطابقة المسائل المبنية على أصول كلامية للمعايير المذكورة.

المبحث الخامس: استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه

يظهر مما تقدم أنّ العلاقة بين العلمين اتخذت اتجاها واحدا على أساس أنّ علم الكلام هو الذي يمدّ علم الأصول بالمبادئ بوصفه العلم الأعلى.

والذي نريد أن نثبته في هذا المبحث هو أنّ هذه العلاقة قد تكون جدلية، بمعنى أنّها تقوم على التبادل المتكافئ، فيكون المستمِدّ مُمِدّا والمُمِدّ مُستمِدّا، بحيث يستفيد المتكلمون من علم أصول الفقه كما يستفيد الأصوليون من علم الكلام.

ويظهر أنّ المتكلمين قد بالغوا في الاعتداد بعلوّ مرتبة علمهم رغم الشكوك التي أحاطت به في النشأة والتطوّر، كما أنّ الأصوليين بالغوا في النزول بمرتبة علمهم رغم أنّه أرسخ تأصلا في الشرعيات،

وأسرفوا على أنفسهم في التزامهم أخذ المبادئ من علم الكلام على جهة التسليم والتقليد.

وقد مرّ بنا أنّ المتكلمين بنوا علوّ مرتبة علمهم على عدة وجوه أهمّها أنّ شرف العلم من شرف المعلوم.

وهذه الدعوى غير مسلمة على إطلاقها من جهتين:

أ- جهة العلم من حيث هو معرفة بالمعلوم:

عُرّف العلم بعدّة تعريفات أهمّها "معرفة المعلوم على ماهو به"[1] أو "إدراك الشيء على ما هو به"[2].

وهذا يعني أنّ العلم غير المعلوم، وأنّه توجد بينهما نسبة أو إضافة مخصوصة يسميها المتكلمون "التعلق"[3]. ولا يكون التعلق إلاّ بين متغايرين.

ثمّ إنّ معرفة المعلوم على ما هو به ليست هي عين المعلوم من حيث هو في ذاته، بل هي الصورة الذهنية التي يحملها العالم عن المعلوم. وقد أكد الغزالي أنّ "الوجود الذاتيّ هو الوجود الحقيقيّ الثابت خارج الحسّ والعقل، ولكنْ يأخذ الحسّ والعقل عنه صورة فيسمّى أخذه إدراكا، كوجود السماوات والأرض"[4]. وعلم الناس بالسماوات والأرض ليس عينها بل هو صور متفاوتة بينهم على قدر علمهم، ومختلفة باختلاف وجوه البحث والنظر.

وكذلك معلوم علم الكلام الذي هو الله تعالى أو الوجود بصفة عامّة فهو ليس سوى الصورة الذهنية التي يحملها المتكلم عن معلومه، وهذه الصورة تختلف وضوحا وغموضا، ويستحيل أن يدّعي عاقل أنّه يعرف الله تعالى كما هو في وجوده الذاتي المطلق، وإنّما نعرفه تعالى بصفاته وهي محلّ خلاف كبير بين المتكلمين.

ويؤيّد ذلك أنّ الغزالي قسّم وجود الشيء إلى أربعة مراتب "الأولى: حقيقته في نفسه، الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يُعبّر عنه بالعلم. الثالثة: تأليف صوت بحروف تدلّ عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي هو في النفس. الرابعة: تأليف رقوم تُدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهو الكتابة"[5].

1- الباجي: الحدود في الأصول، ص 24

2- زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ص 66

3- القنوجي: أبجد العلوم 1/ 13

4- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ص 57.

5- المستصفى: ص 18-19.

وذكر القرافي أنّ غير الغزالي لخّص هذه الوجودات كما يلي: "وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في البيان، ووجود في البنان"[1].

ومع أنّ كل رتبة من هذه الرتب تابعة للتي قبلها فهي دونها ولا يمكن أن تكون عينها. وعلم الكلام يوجد في الأذهان بوصفه مثالا للوجود العيني، ويوجد في البيان حين يعبّر العالم عن معلومه باللسان، كما يوجد في البنان عند التعبير كتابة. وكل هذه المراتب الوجودية لعلم الكلام هي دون المعلوم في وجوده الذاتي.

لذلك يعسر الحكم دائما بأنّ شرف العلم من شرف المعلوم، وإنما يتفاوت شرف العلم بحسب قرب الصورة التي يحملها عن المعلوم من المعلوم بقدر الإمكان.

وكثيرا ما يُتهم المتكلمون بأنهم قدّموا صورا مختلفة ومتضاربة عن معلومهم لأنّ فيهم من ينفي الصفات، وفيهم من يثبتها، والمثبتون فيهم من يؤوّلها، وفيهم من يحملها على ظاهرها كما قيلت، وفيهم من يشبّه أو يتّهم بالتشبيه.

ثمّ إنّ معلوم علم الكلام ليس ذات الله تعالى وصفاته فقط، فقد تقدّم أنّ بعض المتكلمين يعتبرون "المعلوم" موضوعا لعلم الكلام، فيدخل فيه المعدوم، وأنّ بعضهم يقول إنّ موضوعه "الموجود" فيشمل العلم بالله تعالى، وكلّ موجود غيره من الطبيعيات، والجواهر، والأعراض، والجزء الذي لا يتجزّأ، ونحو ذلك من المصطلحات المستحدثة، وكيف يكون لهذه المصطلحات القابلة للتغير بحسب تطور العلوم الطبيعية شرف في ذاتها يشرف به علم الكلام؟ خصوصا وأنّ النظرة العلمية للطبيعة والمادة قد تغيرت بعد انقسام الذرة، وبطلان نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ولم تعد المصطلحات الطبيعية القديمة قابلة اليوم للاستعمال.

وإذا وضعنا هذه المعلومات الطبيعية في عصرها وحكمنا على جهة شرفها في إطارها التاريخي، فهي مستعارة من الفلسفة التي كان وضعها أقلّ شأنا من علم الكلام عند أكثر القدامى باستثناء الذين فضّلوها عليه كابن رشد الحفيد.

والحاصل أن تعريف العلم لا يفهم منه أنّ شرفه عين شرف المعلوم بإطلاق، لأنّ ذلك يختلف بحسب اختلاف الصورة التي يحملها العالم عن المعلوم، ولأنّ معلومات علم الكلام ليست كلها شريفة بحسب تصنيف القدامى لمراتب المخلوقات المعلومة إلى أصناف أدناها المعادن، ثم ترتقي متدرجة من أفق النبات، إلى أفق الحيوان، فأفق الإنسان، ثم أفق الملائكة[2]، وكلّ ذلك معلومات

1- شرح تنقيح الفصول: ص 5.

2- ابن خلدون: المقدمة 1/ 120-121

تندرج في موضوع علم الكلام فيكون شرفه متفاوتا حسب رتبة المعلوم منها عند النظر.

ب- جهة العلم من حيث هو صناعة:

لا يخرج كل علم مستحدث عن كونه صناعة مخصوصة ذات مصطلحات موضوعة، وقوانين تدوين يصطنعها المصنّفون ويتواضعون عليها. فكلّ علم أو فنّ إنّما هو جهد بشري يهتمّ بالنظر في موضوع معيّن بناء على منهج مخصوص.

ومن يتصدّى لتفضيل علم على آخر إنّما يتصدّى لتفضيل أعمال رجال على أعمال رجال كما يقال[1].

وعلم الكلام بكل تفاصيله وآليات النظر فيه ليس إلا علما مستحدثا أنشأه بشر وطوّره كلّ على قدره، وهو مهما ارتقى في أقصى درجات التقصّي لا يمكن أن يظفر برتبة القداسة التي هي ثابتة للعقيدة نفسها. صحيح أنه وسيلة إليها بوصفها غايته، لكنّ الوسائل لا ترتقي إلى مستوى الغايات، بل هي تابعة لها باعتبار أنّ الغاية هي التي تحكم على شرف الوسيلة.

فالشرف الذي ينسبه المتكلمون إلى علمهم المستحدث ثابت للعقيدة بلا خلاف بين المسلمين من السلف والخلف، لكنّه مختلف في ثبوته لعلم الكلام كما تقدمت الإشارة إلى ذلك أكثر من مرّة.

ثمّ إنّ هذا الشرف الذي ينسبه المتكلمون إلى علم الكلام يمكن أن ينسبه علماء آخرون إلى علومهم دون أن ترد عليهم اعتراضات قوية كالتي ترد على شرف علم الكلام. وهل هناك من المسلمين من لا يقرّ بشرف علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم الفقه وأصوله؟

لذلك فإنّ الترتيب المصطنع بين العلوم ليس مبنيا في حقيقته على مفهوم الشرف بوصفه رتبة معنوية أو قيمة خلقية. بل هو مبني على مقتضيات صناعية خالصة لا دخل لها في الاعتبارات الأخلاقية كالتفضّل والإحسان أو عكس ذلك كالخدمة والامتهان، وأمثال ذلك من العبارات التي يستعملها المتكلمون عند بيان شرف علمهم، مثل قول الإيجي "إنّ نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة، فلا يناسب تسميته خادم العلوم"[2]

وبناء على ذلك فإن التقدم في الرتبة إذا قبل، فإنّما يقبل على جهة مقتضيات الصناعة العلمية لا

1- بيّن الدكتور طه عبد الرحمن أنّ حدوث التداخل بين العلوم ليس أمرا أعطي للإنسان كما تعطى له الظواهر الطبيعية، وإنّما هو أمر مبني بناء على يد الإنسان، فهو الذي صنَع المعارف وصنّع (بتشديد النون المفتوحة) المناهج واصطنع التداخل بينها، ومن يتصدّى لوجود هذا التداخل العلمي فإنما هو يتصدّى لعمل من أعمال الرجال (تجديد المنهج في تقويم التراث: ص 133)

2- شرح المواقف: 1/ 45

غير، بحكم أنّ العلم الأعمّ يفيد العلم الأخص أكثر من إفادة الأخص له، ونحو ذلك من الاعتبارات، فيكون الأعمّ أعلى رتبة من هذه الجهة، لا من جهة الشرف والإنعام ونحو ذلك من المصطلحات الأخلاقية.

وهذه الجهة الصناعية هي التي اقتضت كون علم أصول الفقه يستمدّ من علم الكلام مبادئه، وهي التي بنى عليها المتكلمون عدم تجويز استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه أو من أيّ علم آخر.

وذلك غير مسلم نظريا، وعمليا.

وسنتكلم فيما يلي على إمكان استمداد علم الكلام من علم الأصول نظريا، ثم على وقوع ذلك عمليا.

1- جواز الاستمداد نظريا:

لقد تبيّن لنا مدى إصرار المتكلمين على أن علمهم لا يستمدّ المبادئ من أي علم آخر.

لكنّهم يقرّون بأنّ علمهم له مبادئ كأيّ علم آخر، وهذه المبادئ إمّا أن تكون بيّنة بنفسها فلا تحتاج إلى استمداد، وحينئذ لا إشكال. وإمّا أن تكون في حاجة إلى بيان وبرهنة، وهنا يرد الإشكال، لأنّ المفروض في المبادئ غير البيّنة بنفسها أن تُبيَّن في علم آخر بوصفها من مسائله، لكنّ المتكلمين يجوّزون ذلك بالنسبة إلى سائر العلوم باستثناء علم الكلام الذي هو أعلى العلوم، لأنّ ذلك يعتبر طعنا في شرفه الرفيع، وجرأة كبيرة غير مقبولة، يقول الإيجي بكل ثقة "وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبيّنة في علم آخر غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي، أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة"[1]. وهو لا ينكر أن تكون مبادئ الكلام مبيّنة في علم غير شرعي فحسب بل ينكر ذلك في العلوم الشرعية أيضا كما يدلّ على ذلك قوله "فليست له مبادٍ تبيّن في علم آخر سواء كان شرعيا أو غير شرعي"[2].

وللخروج من هذا المأزق، أي حاجة علم الكلام إلى مبادئ، وعدم جواز تبيّنها في علم آخر شرعي أو غير شرعي، أجاز المتكلمون أن تكون مبادئ كلّ علم مبيّنة فيه، وهذا يعني أنّه يمكن أن تكون بعض مسائل علم الكلام مبادئ لمسائل أخرى منه، بشرط أن لا تتوقف تلك المبادئ على تلك المسائل لئلا يلزم الدور مثل أحوال المعدوم ومباحث النظر والدليل التي تعدّ مسائل كلامية[3] من

1- م.ن: 1/ 45

2- م.ن: 1/ 44

3- م.ن: 1/ 44-45

جهة، ومبادئ لكثير من المسائل الكلامية الأخرى.

غير أنّ التفتازاني الذي أجاز ذلك[1] موافقا للإيجي أجاز خلافا له أن تكون بعض مبادئ علم الكلام مبيّنة في علم أدنى، ولم يمنع كما فعل الإيجي جواز الاستمداد من علم غير شرعي، بل قاس جواز ذلك على جواز استمداد علم أصول الفقه من العربية[2] التي هي علم دون أصول الفقه في الرتبة من ناحية، وغير شرعي من ناحية أخرى. لكنّ الإيجي رفض هذا القياس رفضا قطعيا مؤكّدا أنّ "تشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية ممّا لا يفوه به محصّل"[3].

وهما مع هذا الاختلاف ينطلقان من منطلق واحد هو علوّ مرتبة علم الكلام وعدم المساس بشرفه.

غير أنّ الإيجي يرى أنّ المحافظة على هذا الشرف تكون بعدم تجويز أن تبيّن مبادئ علم الكلام في أي علم آخر.

أمّا التفتازاني فيرى أنّ المحافظة على هذا الشرف إنّما تكون بأن يترفع علم الكلام عن بيان بعض المبادئ التي لا تليق "بجلالة محلّه"[4] كبعض المبادئ التي تُترك مهمة بيانها للعلم الطبيعي.

وليس لمقتضيات الصناعة العلمية علاقة مباشرة بالشرف الرفيع وجلالة المحلّ، لأنّ كل عالم يمكنه أن يوظف مبادئ أي علم آخر مهما كانت رتبته ومهما كان نوعه ليثري بذلك البحث في مسائل علمه.

لذلك فلا مانع نظريا من أنْ يستمدّ المتكلم بعض المبادئ التي تساعده في تحقيق مسائل علمه من علوم شرعية أو غير شرعية كالمنطق، والطبيعيات، والعربية، وأصول الفقه بشرط أن يتقيّد بضوابط الاستمداد حتى لا يترتب على ذلك خلط علمه بمسائل علوم أخرى.

ثمّ إنّ رفض نظر المتكلمين في مبادئ علوم دون رتبة علمهم يعتبر حسب تعبير الدكتور طه عبد الرحمن "خلطا بين الرتبة الوجودية والرتبة النظرية"[5] وبيان ذلك أنّ بعض العلوم قد تُصنّف من جهة وجود موضوعها في أعلى رتبة ممكنة، لكنّها من جهة النظر في هذا الموضوع تنزل رتبة دونها،

1- شرح المقاصد: 1/ 183

2- م.ن: 1/ 182

3- شرح المواقف: 1/ 45

4- شرح المقاصد: 1/ 182

5- فقه الفلسفة: ص 16. مع العلم أنه ذكر ذلك للردّ على الذين يجعلون رتبة الفلسفة أرقى من رتبة كل العلوم. وذلك ينطبق تمام الانطباق على ما نحن بسبيله من بيان لجواز أن ينزل علم الكلام أحيانا عن رتبته من حيث "النظر" لا من حيث رتبة وجود موضوعه.

والعكس بالعكس، فقد يعلو على علمٍ مخصوص من جانب وجودِ موضوعِه غيرُه من العلوم، لكنّها تعلو هي عليه من جانب النظر في هذا الموضوع، ومن ثمّ فلا يترتب بالضرورة على شرف موضوع علم الكلام شرف النظر فيه[1].

ويمكن توضيح ذلك بأن نقول إنّ علم الكلام الذي يعتبر علما أعلى من جهة وجود موضوعه يمكن أن يوجد علم دونه في رتبة الوجود أعلى منه من جهة النظر في موضوعه نفسه، فعلم أصول الفقه مثلا يعتبر دون علم الكلام في الترتيب الوجودي لأنّ موضوعه أخص، لكنه يتضمن وجوها من النظر في موضوعات كلامية يمكن أن تساوي أو تفوق طرق النظر الكلامي، فمنهج النظر في النصوص المتعلقة بصفات الله تعالى، والقدر، والنبوّة وأحوال الآخرة لا يستغني عن قوانين البيان التي برع الأصوليون في تحقيقها وتفصيلها كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والعبارة، والإشارة، ونحو ذلك.

ولا مانع من أن يستمدّ المتكلمون وجوهَ نظرِ علماءِ الأصول في النص ليوظفوها عند نظرهم في مسائلهم الاعتقادية التي يستندون فيها إلى السمع.

وليس في ذلك أي إخلال برتبة علم الكلام وشرفه، لأنّ الموضوع يتعلق بتوظيف بعض العلماء لصناعة علماء آخرين من باب تعاضد العلوم الشرعية، وتكاملها في معرفة أسرار الشريعة.

2- وقوع الاستمداد عمليا:

بعد أن بيّنا جواز استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه نظريا بقي أن نثبت وقوع ذلك عمليا.

وليس من غرضنا متابعة جميع وجوه احتياج علم الكلام إلى علم أصول الفقه، فذلك مطلب يستدعي دراسة خاصة لا يحتملها هذا البحث، وإنما غايتنا أن نثبت ذلك ببعض الأمثلة المذكورة في كتب المتكلمين أنفسهم لنبيّن أنّ العلاقة بين العلمين لم تكن دائما في اتجاه واحد من الأعلى إلى الأدنى، بل كانت تقوم على التبادل المتكافئ أحيانا، بل على أفضلية طرق النظر الأصولية لشدة حاجة المتكلمين إليها.

أشرنا في فصل العلاقة التاريخية إلى أنّ المتكلمين القدامى كانت لهم آراء أصولية يخالفون فيها أو يوافقون علماء الفقه والأصول، وأشرنا إلى أنّ الأشعري كان يوظّف مناهج النظر في النصوص لإثبات ما يراه حقا من العقائد، كما أشرنا إلى أنّه ذكر في كتابه مقالات الإسلاميين عدة خلافات أصولية منسوبة إلى المتكلمين.

ولم يخرج المتكلمون بعده عن ذلك في عموم مصنفاتهم بل كانوا أكثر منه تفصيلا للمسائل

1- باختصار وشيء من التصرف في كلام المؤلف، وعبارته في الجملة الأخيرة متعلقة بالفلسفة حيث قال "فلا يترتب بالضرورة على شرف موضوع الفلسفة شرف النظر فيه فيجوز أن يكون فوقه نظر يطويه" (ص:16)

الأصولية في كتبهم، فقد كانوا يوظفون فعلا المبادئ الأصولية المتعلقة بكيفية استثمار النصوص رغم اختلاف الأغراض وطرق الاستثمار.

وذلك لأنّ العلمين يستندان إلى الأدلة الشرعية من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس. وفي خصوص الكتاب مثلا لا بدّ من معرفة وجوه الخطاب فيه من عموم، وخصوص، وأمر، ونهي، وناسخ، ومنسوخ. وذلك يلزم الأصولي والفقيه كما يلزم المتكلم، غير أنّ المتكلم يهتم بآيات الاعتقاد، والأصولي يهتم بآيات العمل[1] ولمّا كان علماء الأصول أسبق من علماء الكلام إلى بيان وجوه الخطاب - حتى صار ذلك تخصّصهم الذي لا ينازعهم فيه علم آخر - جاز القول بأنّ علم الكلام كان عالة على علم الأصول في ذلك.

والملاحظ أنّ الأصوليين الأوائل لم يكونوا في حاجة إلى علم الكلام لذلك تمسكوا بطريقتهم الفقهية، فلمّا تبيّن للمتكلمين احتياجهم إلى الأدلة المذكورة في علم أصول الفقه أقبلوا عليه بالتأليف حتى تأسست الطريقة الكلامية المعروفة في علم أصول الفقه. فقد وجدوا في القواعد الأصولية المنضبطة والمحرّرة بدقة ما يساعدهم على إثبات كثير من مسائلهم فكتبوا في العلمين بطريقة ظهر فيها التداخل بوضوح.

ومن الأمثلة العملية الدالة على ذلك أنّ القاضي عبد الجبار لم يكتف في كتابه الأصولي "العمد" بتفصيل كثير من المسائل الكلامية التي ذكرنا أنّ أبا الحسين البصري تجنب في المعتمد ما لا يليق منها بعلم الأصول. بل إنه في كتابه الكلامي الكبير الذي سماه "المغني في أبواب العدل والتوحيد" خصص مجلدا كاملا للشرعيات تكلم فيه على ما يحتاج إليه علم الكلام من علم أصول الفقه.

وقد صرّح بهذه الحاجة بكلام واضح حين قال: "فأما شرط النسخ، وأوصافه، وأحكامه، وما يصحّ نسخه، والنسخ به، وما ثبت نسخه، والنسخ به فقد بيّناه في أصول الفقه. وإنّما نذكر الآن جمل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأنّ هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدّ من بيان أصولها"[2].

فالحاجة إلى مباحث علم الأصول المتعلقة بالأدلة ثابتة عنده بلا جدال. ويعتبر كلامه عليها في هذا الجزء الخاص بها استمدادا من علم أصول الفقه، والوجه في ذلك هو "الحاجة" ويمكن تفسير هذه الحاجة "بالتوقف" لأنه اعتبر الأدلة الشرعية أصولا لأصول الشرائع التي هي مسائل علم الكلام.

وإذا طبّقنا على ما كتبه ضوابط الاستمداد التي ذكرناها، نجده مراعيا لشرط التوقف حسب الفقرة التي نقلناها عنه، وواضح أنّه ذكر من علم الأصول ما يناسب الكلاميات المتقصّاة في كتابه المغني،

1علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، ص 128-129

2- المغني: 17/ 92

وهو في ذلك يريد تسديد البحث في أبواب العدل والتوحيد. وهو ليس مطالبا نظريا بتحقيق ضابط بناء الفروع الفقهية على الأدلة لأنه لا يستمدّ من علم الكلام في علم الأصول، بل يستمدّ من علم الأصول في علم الكلام. وهذا يعني أنه مطالب بذكر ما يساعده على إثبات الأحكام الاعتقادية.

غير أنه يعتبر مخلاّ بضابط المبدئية، لأنّه لم يتقبّل كلام الأصوليين في الأدلة بالتسليم كما يفعل الأصوليون بالنسبة إلى علم الكلام، بل نظر فيه باستقصاء يتجاوز من حيث الطول كثيرا من الكتب الأصولية المختصرة والوسيطة. فهو بذلك يخلط بين مسائل العلمين، ولا يفرّق بين ما يكون مسائل في العلم الذي منه الاستمداد وما يكون مبادئ مسلمة في العلم المستمِدّ من جهة أنه نظر في الأدلة الشرعية بوصفها مسائل.

ومن الأبواب الأصولية التي يحتاج إليها المتكلمون ويعتنون بها عناية خاصة باب "الأخبار" وهم يستمدون أصول النظر فيها من علم الأصول لكنّهم يطوّعون ذلك بحسب ما يناسب مسائلهم، وبما يناسب مبحث الإمامة على الخصوص. قال الجويني في مقدّمة الكلام على الإمامة "والترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنّها مبنى الإمامة"[1] وهذا واضح في أنه يعتبر مسألة الإمامة متوقفة على الكلام في الأخبار، والتوقف ضابط من ضوابط الاستمداد كما رأيناه.

ومن أهمّ الكتب الكلامية التي حضرت فيها المسائل الأصولية كتاب "أصول الدين" لعبد القاهر البغدادي، فهو لم يكتف بتوظيف الأدلة الأصولية أثناء الاستدلال لإثبات عقائد الأشاعرة بل عقد فصولا خاصة تكلم فيها مباشرة على كثير من المسائل الأصولية الخالصة.

فعند النظر في عناوين مباحث الكتاب نجده قد ذكر تحت الأصل الأول المسائل الأصولية التالية:

المسألة السابعة: في إثبات الخبر المتواتر طريقا إلى العلم[2]

المسألة الثامنة: في بيان أقسام الأخبار[3]

المسألة العاشرة: في بيان مآخذ العلوم الشرعية. وقد تكلم في ذلك على الأصول الأربعة التي هي الكتاب، والسنة والإجماع والقياس، وذكر الفرق الكلامية التي اختلف معها الأشاعرة في خصوص هذه الأدلة[4].

1- الإرشاد: ص 410.

2- أصول الدين: ص 11-12.

3- م.ن: ص 12-14.

4- م.ن: ص 17-20.

المسألة الحادية عشرة: في بيان شروط الأخبار الموجبة للعلم والعمل[1].

المسألة الثانية عشرة: في بيان ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع

وقد تكلم فيها على خلافات لائقة بعلم الكلام، وركّز على مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع[2] وهي مسألة أطال الأصوليون في تفصيلها.

ثم إنه خصّص الأصل العاشر بجميع مسائله للكلام على أحكام التكليف والأمر. فقد عقد فيه خمس عشرة مسألة تكلم فيها على التكليف ومتعلقاته، وعلى أقسام الخطاب، ووجوه الأمر والنهي، وأقسام الأخبار، والعموم والخصوص، والمجمل والمفسّر، والمفهوم ودليل الخطاب، وأحكام أفعال النبيّ ﷺ، والنسخ[3].

ويمكن القول بأنّه ذكر جلّ المسائل الأصولية، غير أنّه لم يكن يتوسع في بيانها، بل كان يذكرها على جهة التلخيص، ولا يهتمّ بتفصيل الردود على المخالفين وإنّما يشير إلى بعض ما يراه ضروريا من ذلك قاصدا عدم الإطالة التي يراها من اختصاص المصنّفات الأصولية. فهو مثلا بعد أن أشار إلى آراء المخالفين في وجوه الأدلة الشرعية قال "وقد استقصينا الردّ على هؤلاء المخالفين في هذه الوجوه في كتبنا الموضوعة في أصول الفقه"[4].

إنّ ما ذكرناه من الأمثلة يدل بوضوح على أنّ علماء الكلام كانوا يدركون أهمية علم الأصول بالنسبة إلى علمهم، وأنّهم كانوا يستمدون منه ما يحتاجون إليه رغم كلّ ما قيل في خصوص علوّ رتبته وعدم استمداده من العلوم التي دونه في المرتبة. وهذا يؤكد لنا أنّ العلاقة بين الأصلين لم تكن دائما غير متكافئة.

ورغم ذلك، فإنّ هيمنة علم الكلام على علم الأصول كانت أظهر، وهو ما أثبتناه نظريا في هذا الباب الأول، وسنتكلم عليه تطبيقيا من خلال متابعة المسائل في الأبواب الموالية.

1- م.ن: ص 20-23.

2- م.ن: ص 24-28.

3- م.ن: من ص 206 إلى ص 228

4- م.ن: ص 20.

الباب الثاني
الأصول الكلامية لمباحث الحكم الشرعي

تمهيد

الفصل الأوّل: الحاكم
الفصل الثاني: الحكم
الفصل الثالث: المحكوم عليه
الفصل الرابع: المحكوم فيه

تمهيد

الحكم الشرعي هو ثمرة النظر في الأدلة الشرعية[1]. فهو النتيجة التي يسعى كل من الأصولي والفقيه إلى استنباطها. غير أنّ الأصولي يبيّن كيفية استنباطها على جهة التأصيل، والفقيه يستنبطها من الأدلة على جهة التفريع.

ومع ذلك يظلّ الحكم الشرعي في الحالتين محافظا على قيمته من حيث هو غاية النظر ومقصد الاجتهاد. وهو بهذا الاعتبار يعدّ مبحوثا عنه لا مبحوثا فيه.

ولكن ما الفرق بين قولنا إنه مبحوث عنه وقولنا إنّه مبحوث فيه؟

الجواب: هو أنّ البحث عن الشيء يعدّ بحثا في الطرق الموصلة إليه. وهو بهذا الاعتبار يكون بحثا تصديقيا طريقه الاستدلال.

بينما البحث في الشيء يكون بالنظر فيه تعرّفا على حقيقته. وهو بهذا المعنى يعدّ بحثا تصوّريا طريقه الحدّ.

والبحث الاستدلالي مهمّة مشتركة بين الأصولي والفقيه. غير أنّ الأوّل يهتمّ بتأصيل الاستدلال تأصيلا إجماليا، بينما الثاني يهتم باستثمار ذلك التأصيل استثمارا جزئيا حين بحثه في آحاد الأدلة التي تثمر آحاد الأحكام.

أمّا البحث التصوّري في مسائل « الحكم الشرعي » فهو بحث إجماليّ لا يقصد به تصور كل حكم جزئي بعينه، بل تصور حقيقة الحكم الشرعي تصوّرا كليا ينطبق على جميع جزئيات الأحكام التي يراد استنباطها.

وبناء على هذا التقسيم نستطيع أن نعرف ما إذا كان مبحث الحكم الشرعيّ مبحثا أصوليا بالفعل حتى نتمكن من إثبات وجود المباحث الكلامية في صلب المباحث الأصولية التي منها مبحث الحكم الشرعي، إذ لا يمكن إثبات وجود الكلاميات في علم الأصول إلا من خلال المباحث التي هي منه.

وتأصيلا على ما تقدّم يمكن أن نستخلص النتيجتين التاليتين:

الأولى: أنّ البحث الاستدلالي عن الحكم ليس هو البحث التصوري فيه. وبما أنّ أصول الفقه يهتم بالنظر في أدلة الأحكام فإنّ البحث الاستدلالي بحث أصولي خالص.

الثانية: أنّ البحث التصوّري في الحكم ليس هو البحث الاستدلالي عنه. وبما أنّ علم أصول الفقه

1- المستصفى: ص 7.

موضوعه النظر في أدلة الأحكام لا في الأحكام ذاتها، فإنّ البحث التصوري فيها لا يعدّ بحثا أصوليا خالصا.

والخلاصة أنّ الحكم ثمرة النظر ونتيجته، أي هو ثمرة الأصول، وهذا يعني أنّه خارج عن الأصول التي هي الأدلة وإن كان نتيجة لها.

لكنّ الناظر في المدوّنات الأصولية يجد الأصوليين قد اشتغلوا بهذا المبحث، واعتنوا به عناية ظاهرة.

فلماذا اهتمّوا به رغم أنّه ليس من الأصول؟

إنّ العامل الأساسي الذي استند إليه الأصوليون في تفسير اشتغالهم بمبحث الحكم هو "الحاجة". فالأصولي أثناء كلامه على أدلة الأحكام يحتاج إلى استحضار كثير من المقدّمات التصورية من "العلوم المواد". ولّما كانت الأحكام الشرعية من الفقه، وكان الفقه مادة لعلم الأصول، لم ير الأصوليون مانعا من الكلام على الحكم الشرعي من حيث هو حكم مضاف إلى الشارع على جهة التصوّر. وقد اعتبر عدد منهم – كالرازي والآمدي – ذلك من مقدمات العلم لا من صلبه. لذلك تكلم الرازي على الحكم الشرعي بمختلف أقسامه ضمن « ما يحتاج إليه أصول الفقه من المقدّمات »[1] ولم يشرع في « ضبط أبواب أصول الفقه »[2] إلا بعد أن استوفى البحث في المقدّمات التي منها مباحث الحكم.

أمّا الآمدي فقد تكلم على الأحكام الشرعية ضمن " القاعدة الأولى " التي خصّصها للمقدمات التعريفية، ولبيان مواد علم أصول الفقه التي حصرها في الكلام، واللغة، والفقه، فذكر الحاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه في سياق المبادئ الفقهية[3] قبل الشروع في بيان أدلة الأحكام التي هي من صلب علم أصول الفقه. وقد أكّد الآمدي أهمية معرفة الأصولي للأحكام من جهتين:

الأولى: جهة التصوّر:

وذلك لأنّ « الناظر في هذا العلم إنّما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بدّ أن يكون عالما بحقائق الأحكام ليتصوّر القصد إلى إثباتها ونفيها »[4].

وهذا يعني أنّ نظر الأصولي في مبحث الأحكام ينبغي أن يكون تصوّريا خالصا يهتم بالحدود

1- المحصول: 1/ 12.

2- م. ن: 1/ 51.

3- الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 113.

4- م. ن: 1/ 10.

والتعريفات دون برهنة واستدلال، إذ البرهنة طريق للعلم بالحكم وليست هي الحكم الذي يراد تصوّره.

لكنّ الأصوليين في الحقيقة لم يكتفوا – كما سيتبيّن لنا – بمستوى المعرفة التصوّرية، بل تجاوزوا ذلك إلى البرهنة والاستدلال، وتكلموا في التصديقات حين استحضروا القضايا الكلامية التي كانت موضع خلاف بين المتكلمين. وهذا لا يعني أنهم تكلموا في هذه المباحث على أدلة الأحكام، وإنّما تكلموا على الأدلة التي تثبت صدق تصوّراتهم لتفاصيل تلك المباحث.

الثانية: جهة الإيضاح:

وبيان ذلك عند الآمدي أنّه لا بدّ للأصولي « أن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهّل بالبحث فيها للنظر والاستدلال »[1].

ومعنى ذلك أنّ معرفة الأحكام من هذه الجهة هي معرفة إجرائية تمكّن الأصولي من استحضار الأمثلة العملية لتحقيق مقصدين:

1- مقصد "التوضيح" في المسائل الغامضة.

2- مقصد "الاستشهاد" في المسائل الخلافية.

والمقصدان يمكّنانه من التأهّل للنظر والاستدلال.

وبهذا يتبيّن أنّ الأصوليين وإن لم يعتبروا مبحث "الحكم الشرعي" من صلب علم الأصول فقد اعترفوا بالحاجة المتأكدة إليه. فكانت "الحاجة" طريقهم إلى إدخاله في مباحثهم حتى صار بطول الممارسة ثابتا من ثوابت المصنفات الأصولية. ولعلّ هذا الحضور المتواصل هو الذي جعل بعض الأصوليين يعتبرونه من صلب العلم. فالغزالي مثلا لم يذكره في المقدمات، بل اقتصر على المقدمات المنطقية، ثمّ قسّم مباحث الأصول إلى أربعة أقسام هي: الثمرة، أي الحكم، والمثمر، أي الدليل، وطرق الاستثمار، أي وجوه دلالة الأدلة، والمستثمر، أي المجتهد[2]. ولقد كان صدر الشريعة أكثر وضوحا من الغزالي حين صرّح بأنّ الأحكام هي الموضوع الثاني لعلم أصول الفقه، إلى جانب الأدلة: «فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام، إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة، وهي إثباتها الحكمَ، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة »[3].

1- م. ن: ص. ن.

2- المستصفى: ص 7.

3- التوضيح: 1/ 56.

والذي نخلص إليه من ذلك أنّ مبحث الحكم وإن لم يشمله الحدّ الاصطلاحي لعلم أصول الفقه فهو يستدعيه بالضرورة أو بمقتضى الحاجة، لأنّ الأصولي إنّما ينظر في الأدلة طلبا للأحكام الشرعية، أو هو – حسب صدر الشريعة – ينظر في الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة. فالدليل وسيلة، والحكم غاية. وإنّما تستمدّ الوسيلة قيمتها من قيمة الغاية، لهذا لزم أن يكون الأصولي متصورا للغاية التي يبحث في طرق بلوغها، فلا يكمل نظر الأصولي ما لم يتصوّر الحكم المبحوث عنه، بل إنّ بحثه في الأصول يستند إلى حكم شرعي استنبطه الأصوليون وتصوّروه حين أكّدوا أنّ العلم بالأصول فرض كفاية[1].

ومما يؤكّد المنحى الأصولي لمباحث الحكم الشرعي أنّ الأصوليين اهتمّوا بها بناء على شرطهم الذي يُلزمهم به علمهم، وهو "التأصيل".

والتأصيل عندهم يستدعي الالتزام بأمرين:

1- الإجمال:

ومعنى ذلك أنّهم لم يهتمّوا بتصوّر آحاد الأحكام، وإنّما اهتمّوا بتصوّر الحكم الشرعي تصوّرا إجماليا من حيث هو خطاب شرعي متعلّق بأفعال المكلفين، ثمّ قسّموه إلى أقسام حسب سلم تفاضلي تتفاوت درجاته بناء على تفاوت المطلوبات في الإلزام. كما تكلموا على الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، وكانت جميع مباحثهم تأصيلية تنحو نحو الإجمال.

2- الإفادة:

ومعنى ذلك أنّ الشيء لا يعدّ أصلا إلاّ إذا كان صالحا لأن يبنى عليه غيره، وأصول الفقه إنّما سمّيت كذلك لأنّها تعدّ أصولا مفيدة لفروع تبنى عليها. ومع أنّ الحكم الشرعي هو الذي يحتاج إلى أصل يبنى عليه لأنّه ليس أصلا تبنى عليه فروع فقد حرص الأصوليون على إثبات فائدة كثير من مباحثهم الإجمالية في الحكم استنادا إلى ما تفيده من فروع عملية تترتب على الخلاف فيها. صحيح أنّهم لم يجدوا لجميع المباحث فوائد عملية في الفقه، لكنّهم تمكّنوا مع ذلك من تخريج كثير من الفروع بناء على عدد منها كما سيأتي بيانه.

وسواء علينا أعتبرنا مباحث الحكم من صلب علم الأصول - كما فعل الغزالي وصدر الشريعة - أم من مقدّماته - كما فعل الرازي - أم من مبادئه كما فعل الآمدي فالثابت أنّ الأصوليين اشتغلوا بها بناء على شروط علمهم، فهي بذلك من مباحثهم التي يكادون يختصون بها دون غيرهم من العلماء. لذلك يجوز أن نتوقف عند هذه المباحث لنعاين كيفية حضور الكلاميات فيها.

1- ابن النجّار: شرح الكوكب المنير، 1/ 47.

ولقد قسّم الأصوليون هذه المباحث إلى أربعة أقسام جعلناها أصولا، وهي:

1- مبحث الحاكم: هل هو الشرع أو العقل؟

2- مبحث الحكم الشرعي: من حيث تعريفه وأقسامه.

3- مبحث المحكوم عليه: وهو المكلف.

4- مبحث المحكوم فيه: وهو الفعل الذي يتعلق به الخطاب.

الفصل الأول

الحـاكـم

المبحث الأول: مسألة التحسين والتقبيح

المبحث الثاني: مسألة وجوب شكر المنعم

المبحث الثالث: مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

محلّ الخلاف

لّما كان الأصوليون يبحثون أساسا في الحكم الشرعي كان من المفروض أن يتقيدوا بعنوان المبحث الذي ينصّ صراحة على إضافة الحكم إلى الشرع. فكل باحث في هذا الموضوع سواء أكان معتزليا أم سنيا لا يخفى عليه أنّ الحاكم في "الحكم الشرعي" هو الشرع. كما أنّه لا خلاف في أنّ الحاكم في "الحكم العقلي" هو العقل، وفي "الحكم الحسي" هو الحس. فمصدر الحكم يتعيّن بتعيّن موضوعه، أمّا إدخال الحكم العقلي في الشرعي بجعل العقل حاكما في الشرع، أو إدخال الحكم الشرعي في العقلي بجعل الشرع حاكما في العقل فهو تداخل غير مبرّر منطقيا.

لكنّ الأصوليين أدقّ نظرا من أن يقعوا في هذا التداخل، لأنّهم لا ينظرون إلى الموضوع من هذا الوجه الذي لا خلاف فيه بين مدارسهم، فهو من الوضوح بحيث لا يُتصوّر أن يكون موضوعا للجدل.

ولتوضيح محلّ الخلاف وتفسيره منعا للتداخل يتعيّن بيان المقصود بالحاكم حتى يتميّز المتفق عليه من المختلف فيه.

يطلق مصطلح الحاكم على معنيين:

1- **مُثبت الأحكام**: أي منشئها، ومُصْدِرُهَا، ومحدّدها[1]. فالحاكم بهذا المعنى هو الذي يصدر عنه الخطاب الإنشائي بالأمر والنهي، أو بالتحسين والتقبيح، والمدح والذم. وحكمه من هذا الوجه ملزم للمحكوم عليه.

1- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، 1/ 7.

وحين يضاف الحكم إلى الشرع بهـذا المعنى، ويعرّف بأنّه خطاب الله تعالى يتعيّن القول بأنّه لا حاكم إلاّ الله تعالى. وهذا لا خـلاف فيه بين أهـل السنـة والمعتزلـة[1]. ولهذا أكّد الإسنوي « أنّ الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعـا»[2].

2- **مُدرك الأحكام**: أي مُظْهِرُهَا، والمعرّف لها، والكاشف عنها[3]. فإذا كان فعل الحاكم بالمعنى الأوّل إنشائيا، فإنّ فعله بهذا المعنى بياني تعريفي. ولا خلاف في أنّ العقل هو الذي يدرك الأحكام بعد ثبوتها الإنشائي بالشرع، لكنّه لا يعدّ حاكما من هذا الوجه لأنّه غير مستقل بالمعرفة فيه، وإنّما يجوز اعتباره حاكما أو معرّفا وكاشفا إذا استقلّ بمعرفة حسن الأشياء وقبحها بقطع النظر عن الشرع عند من يقول بذلك.

وهذا هو محلّ الخلاف كما حرّره عدد من الأصوليين حين طرحوا السؤال التالي:

هل يدرك العقل الحكم من غير افتقار إلى الشرع؟[4]

وهو ما عبّر عنه الإسنوي بقوله « وإنّما الخلاف في أنّ العقل هل هو كاف في معرفته (أي الحكم) أم لا؟ »[5].

وبهذا التحديد الدقيق لمحلّ الخلاف يتبيّن أنّ الإشكال يتّصف بالخصائص التالية:

1- **أنّه إشكال معرفي**: إذ هو يهتمّ بالحاكم من جهة كونه معرّفا للحكم لا مثبّتا له.

2- **أنّه إشكال منهجي**: إذ هو يهتمّ بالطريق الذي يعرف به الحكم، هل هو العقل أم الشرع؟ وإذا ثبت انحصار الخلاف في وسيلة الإدراك وطريقة الكشف اتضح البعد المنهجي للمسألة.

3- **أنّه إشكال اصطلاحي**: بمعنى أنّ الذي أدّى إلى الاختلاف فيه هو تجاوز المدلول الحقيقي للحاكم في مجال الشرع إلى اصطلاح عرفي متعلق بالإدراك والكشف.

4- **أنّه إشكال تصديقي**: بمعنى أنّه لا يقف عند تصوّر المسألة بالحدّ أو البيان، لأنّ إثبات الحاكمية لله تعالى أو للعقل قضية نظرية تحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

5- **أنّه إشكال كلامي**: لأنّه يعالج قضية متعلقة بالمعتقد، إذ هو يجعل الشارع مقابلا للعقل، ويبحث في أساس الحاكمية.

1- حلولو: الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، 1/ 149.

2- نهاية السول: 1/ 124.

3- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 7.

4- العبّادي: الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، 1/ 114.

5- نهاية السول: 1/ 124..

بقي أن نجيب في الصفحات الموالية عن السؤال التالي:

هل يصحّ اعتبار هذا الخلاف إشكالية أصولية لها من الخصائص الذاتية ما يبرّر الاشتغال بها في علم الأصول، ومن النتائج الفقهية ما يجعلها أصلا يبنى عليه عمل؟

لم يكتف الأصوليون في مبحث "الحاكم" بذكر مسألة التحسين والتقبيح، بل فرّعوا عليها مسألتين على التنزّل[1] أي إنّهم افترضوا التسليم بصحّة ما ورد في مسألة التحسين والتقبيح من مواقف، ثم سألوا سؤالين صار كلّ منهما مسألة قائمة بذاتها:

السؤال الأول: هل يجب شكر المنعم شرعا أو عقلا؟

السؤال الثاني: ما هو حكم أفعال العقلاء الاختيارية قبل ورود الشرع فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح؟

فصار بذلك مبحث الحاكم يتضمّن ثلاث مسائل أولاها أصلية تأسيسية، والثانية والثالثة فرعيتان. وفيما يلي بيان لهذه المسائل.

المبحث الأوّل: مسألة التحسين والتقبيح

دقّق عدد من الأصوليين محل الخلاف في هذه المسألة فبيّنوا أنّ الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان لينتخبوا منها المعنى الذي هو محلّ الإشكال:

أ- **ملاءمة الغرض ومنافرته له:** فما وافق الغرض كان حسنا في العقل، وما خالفه كان قبيحا. وهذا المعنى ليس محلّ نزاع، لأنّه نسبيّ يختلف باختلاف الطبائع والأغراض، ولا خلاف في أنّ العقل هو الذي يدرك حسن ذلك وقبحه.

ب- **كون الشيء صفة كمال أو نقص:** فصفات الكمال حسنة عند العقل كالعلم والصدق، وصفات النقص يستقبحها العقل كالجهل والكذب. وهذا لا خلاف فيه.

ج- **كون الفعل يتعلق به الثواب أو العقاب:** ومعنى ذلك أنّ الفعل يوصف بالحسن إذا تعلق به مدح في الدنيا وثواب في الآخرة، ويوصف بالقبح إذا تعلق به ذمّ في الدنيا وعقاب في الآخرة. وهذا هو محلّ الخلاف[2].

1- البيضاوي: منهاج الوصول (مع شرح الإسنوي) 1/ 125.

2- الرازي: المحصول، 1/ 29 – ابن النجّار: شرح الكوكب المنير، 1/ 300-301 – الزركشي: البحر المحيط 1/ 143.

ونذكر فيما يلي مواقف الأشاعرة، والمعتزلة، والأحناف، والحنابلة.

1- موقـف الأشاعـرة:

يتلخّص موقف الأشاعرة في أنّ المُظهر للأحكام هو الشرع لا العقل، فالحسَن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع وهذا هو معنى قولهم « لا حكم إلاّ لله »[1].

ولتوضيح مذهبهم يمكن تقسيم المسألة إلى أربعة عناصر، هي: الأفعال التي يحكم عليها، والشرع الذي يحكم، والعقل الذي لا يحكم، ثم الحسن والقبح اللذين يحكم بهما على الأفعال:

أ- الأفعال: لا تحمل الأفعال عند الأشاعرة أوصافا ذاتية ملازمة لها توجب على الشرع الحكم عليها بالحسن أو القبح. بمعنى أنّه – كما يقول الجويني « لا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن لعينه »[2].

ب- *الشرع:* هو الذي يحسّن ويقبّح بمطلق الإرادة. فالله تعالى لا يجب عليه شيء، وصفات فعله كلها جائزة، وأمره ونهيه هما اللذان يحكمان بالحسن والقبح، ويبيّنان تعلق الثواب والعقاب بالأفعال بقطع النظر عن العقل، وعن موافقة الأفعال للأغراض أو مخالفتها[3] وعن مراعاة المصالح والمفاسد، فهو تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء، ويحكم ما يريد بحكم القدرة تامّة التأثير، والإرادة النافذة، وغير ذلك من صفاته تعالى[4].

وهذا يعني أنّه له تعالى أن يأمر بما نهى عنه فيصير الحسن قبيحا، وله أن ينهى عمّا أمر به فيصير القبيح حسنا، كما وقع في النسخ[5].

وبذلك يكون الشرع موجبا للحكم ومؤسّسا له، لا مؤكّدا « وإذا تعارض التأكيد والتأسيس كان التأسيس أولى، لأنّه أكثر فائدة »[6].

ج- *العقل:* إذا كان العقل يدرك حسن ما يوافق الغرض، وقبح ما يخالفه، ويدرك حسن الأفعال وقبحها من جهتي الكمال والنقص، كحسن الصدق وقبح الكذب، فإنّه لا يستقلّ بإدراك حسن

1- ابن السبكي: جمع الجوامع 1/ 78.

2- البرهان: 1/ 79.

3- م. ن: 1/ 79 – الغزالي: المستصفى، ص 46.

4- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 89-90.

5- وسيأتي أنّهم بنوا كثيرا من أقوالهم في النسخ على قاعدتهم في التحسين والتقبيح. أنظر: تعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض على نفائس الأصول 3/ 1093.

6- الزركشي: البحر المحيط 1/ 147.

الأفعال وقبحها في قضية التكليف[1] ومن جهة ترتب الثواب والعقاب عليها، لأنّ ذلك لا يعلم – كما يقول القرافي – « إلاّ بالرّسائل الربّانية »[2].

وبذلك ينحصر دوره في إدراك ما بيّن الشرع حسنه وقبحه، فهو "آلة" للمعرفة والتلقي عن الشرع، ولا قدرة له على إنشاء الأحكام، لأنّ منشئها هو الله تعالى[3].

وإذا عبّر بعض الفقهاء أحيانا عن أحكام بأنّها حرام بالعقل أو سنّة بالعقل، كقولهم إنّ الوتر سنّة بالعقل، فمعنى ذلك كما بيّن ابن السبكي « أنّ العقل أدرك النتيجة لا أنّه جعل الوتر سنّة »[4] أي إنّه أدرك النتيجة بعد النظر في الأدلة الشرعية.

د- *الحسن والقبح:* وبناء على ما تقدّم فإنّ الحسن والقبح ليسا صفتين ثابتتين في الأفعال قبل ورود الشرع، كما أنّ ورود الشرع بهما لا يجعلهما كذلك، لأنّ الحسن هو التحسين، والقبح هو التقبيح، فهما بذلك عين الشرع[5]. فالحسن هو المقول فيه "لا تفعلوه" وهذا القول لا يكسب الفعل صفة ولا يكتسب عنه صفة، فهو كالعلم الذي لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة[6].

وبذلك يكون الحسن والقبح صفتين إضافيتين، أي نسبيتين تتوقفان على ورود الأمر والنهي وتدوران معه وجودا وعدما.

والحاصل أنّ الأفعال ليس لها صفات ذاتية، وأنّ الشرع هو الذي يحسّن ويقبّح، وأنّ العقل مدرك لما بيّنه الشرع لا حاكم، وأنّ الحسن والقبح هما عين الشرع.

أمّا أدلتهم فهي كثيرة. وقد أحال بعضهم الكلام فيها على كتب علم الكلام كما فعل البيضاوي، وتبعه في ذلك ابن السبكي شارح منهاجه[7] وتوقّف آخرون للاحتجاج والردّ على المخالفين من المعتزلة على الخصوص كما فعل الغزالي[8] والرازي[9] والآمدي[10] وغيرهم. وقد اتبعوا في ذلك مسالك

1- الجويني: التلخيص 1/ 154.

2- شرح تنقيح الفصول: ص 89.

3- م. ن: ص 91.

4- الإبهاج: 1/ 136.

5- الجويني: التلخيص 1/ 157.

6- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 370-371.

7- الإبهاج: 1/ 135-136.

8- المستصفى: من ص 46 إلى ص 49.

9- المحصول: ج1 من ص 30 إلى ص 40.

10- الإحكام: ج1 من ص 115 إلى ص 124.

مسالك مختلفة كانت مثار جدل داخلي فيما بينهم. واستقصاء ذلك يطول. وإنّما نكتفي بذكر بعض ما استدلوا به دون تفصيل ما اعترض به بعضهم على بعض:

أ- لو كان الفعل حسنا أو قبيحا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء أورد الشرع أم لا. لكنّ الله تعالى قال: ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾[1] فدلّ ذلك على أنّ اللاّزم باطل[2].

ب- لو كانت صفات الأفعال ذاتية لما اختلفت في حالات دون أخرى، فلو كان الكذب قبيحا لذاته لما وجب إذا كان فيه عصمة دم نبي بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله، ولو كان القتل قبيحا لذاته لما وجب في حالة القصاص[3].

ج- لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وهو باطل لأنّ العرض إنّما يقوم بالجوهر. وبيان ذلك أنّ الحسن والقبح صفتان وجوديتان، بمعنى أنّهما زائدتان على مفهوم الفعل الموصوف بهما، لأنّ نقيض ذلك لا حسن ولا قبح، وهما عدميتان. ويلزم من كون الحسن والقبح وجوديان قيامهما بالفعل، وذلك هو قيام العرض بالعرض، وهو محال[4].

د- أكّد إمام الحرمين أنّ إنكار كون العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة خروج عن المعقول، غير أنّه لّما كان مدار البحث هو ما يحسن ويقبح في حكم الله تعالى بقطع النظر عن موافقته للغرض أو مخالفته، فإنّ العقل لا يستطيع إدراك ذلك لأنّه " غيب " لا يعلمه إلاّ الله تعالى. فالثواب والعقاب أمران غيبيان، وحكم الله تعالى بهما على أفعالنا «لا يتأثر بضررنا ونفعنا»[5].

والحاصل أنّ موقف الأشاعرة بجميع أدلتهم التي فصّلوها يرجع أساسا إلى موقفهم من صفات الفعل الإلهي وإلى مفهومهم للتنزيه، فإذا كانت صفات الذات كالوجود والقدم واجبة في حقّه تعالى ويمكن أن يدركها العقل دون توقف على الشرع[6] فإنّ صفات الفعل التي منها الأمر والنهي كلها جائزة في حقّه تعالى، ولا يوصف شيء منها بالوجوب[7]، ولا يستقلّ العقل بإدراكها، فليس له أن يرجّح أحد طرفي الجائز، وغايته أن يقرّ بإمكان ذلك، أي أن يدرك أنّ الأمر والنهي جائزان في حقّه

1- الإسراء: 15.

2- التفتازاني: شرح المقاصد 4/ 284-285.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 119-120.

4- الآمدي: الإحكام 1/ 119-120- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 30.

5- البرهان: 1/ 82.

6- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 89.

7- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 183.

تعالى، غير أنّه لا يلزم من الجواز الوقوع[1]، فالوقوع وعدمه إنّما يعلمان بالأمر والنهي الشرعيين[2].

والتنزيه يقتضي نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، فلا يجب عليه تعالى الأمر أو النهي لعلّةٍ في الفعل، وما أوجبه إنّما صار واجبا بإيجابه لا لعلة، وكان يمكن أن لا يوجبه، وما حرّمه إنّما صار حراما بتحريمه لا لعلّة، وكان يمكن أن لا يحرّمه.

2- موقـف المعتزلـة:

يتلخّص مذهبهم في أنّ المُظهر للأحكام هو العقل بقطع النظر عن الشرع، أي إنّه يمكن أن يدركها استقلالا قبل ورود الشرع. ولتوضيح مذهبهم يمكن تقسيم عناصر المسألة كالتالي:

أ- الأفعال والحسن والقبح:

اتفق المعتزلة على أنّ الحسن والقبح ثابتان للأفعال، وأنّ العقل يدرك ذلك فيها، لكنّهم اختلفوا في جهة ثبوت الحسن والقبح للأفعال:

فقال المتقدمون منهم إنّ الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال كالصدق الذي هو حسن لذاته مطلقا، والكذب الذي هو قبيح لذاته مطلقا.

أمّا المتأخّرون منهم فلهم ثلاثة مذاهب:

أ/ 1- منهم من يرى أنّ الحسن والقبح يحكم بهما لصفة في الفعل. فالصدق ليس حسنا لذاته مطلقا، بل هو لا يكون حسنا إلاّ إذا وصف بأنّه نافع. وكذلك الكذب، فهو لا يكون قبيحا إلاّ إذا وصف بأنّه ضارّ. قال أبو الحسين البصري في خصوص حسن بعض الأفعال كالأكل النافع « والعلة في حسن ما هذه سبيله هي أنّ المنفعة تدعو إلى الفعل وتسوّغه»[3].

أ/ 2- ومنهم من فرّق بين الحسن والقبح فقال إنّ الحسن ذاتي بينما القبح يكون لصفة. وذلك كالصدق الضارّ، فالصدق هنا حسن في ذاته من حيث هو صدق، لكنّه قبيح لصفته التي هي الضّرر.

أ/ 3- ومنهم من يرى أنّ الحسن والقبح اعتباريان. ومعنى ذلك أنّ الفعل يحسن ويقبح لصفة موجبة هي وجوه واعتبارات. فلطم اليتيم مثلا إذا كان باعتبار التأديب فهو حسن، أمّا إذا كان باعتبار الظلم أو النهر، فهو قبيح. وقد أكّد القاضي عبد الجبّار أنّ القبيح لا يقبح بصفته وعينه كالظلم، فهو إنّما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلما، فالفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحا مرّة بأن

1- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 354.

2- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 89-90.

3- المعتمد: 2/ 315.

يقع على وجه يقتضي قبحه ويجوز أن يقع على وجه مخالف لذلك، فالسجدة الواحدة تحسن إذا كانت لله تعالى، وتقبح بأن تكون للشيطان[1].

ومهما تعدّدت مواقفهم من جهة ثبوت الحسن والقبح للأفعال، فهم متّفقون على أنّ الفعل يوجب ذلك إمّا لذاته، أو لصفة موجبة، أو لصفة موجبة هي وجوه واعتبارات[2].

ب- العقل:

وبناء على ما تقدّم فإنّ العقل قادر على إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح سواء أكانا ذاتيين أم صفتين. وهذا الإدراك ليس إدراكا جائزا بل "موجب". والإيجاب هنا ليس معناه أنّ العقل هو الذي يوجب ويحرّم عندهم، بل معناه أنّ العقل إذا علم ذلك يعلم أنّه ثابت في نفس الأمر[3] بقطع النظر عن ورود الشرع، في حين أنّ الأشاعرة يرون أنّ ذلك من الجائزات لا من الواجبات[4].

فوظيفة العقل بناء على ذلك معرفيّة تختص بالإدراك والكشف والتمييز. قال القاضي عبد الجبار « وبالعقل يُمَيَّز بين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذمّ »[5].

وهذا يعني أنّ العقل ليس شرطا واجبا في التمييز بين الحسن والقبيح فقط، بل هو يدرك أيضا وجوب استحقاق المدح والذمّ الشرعيين بناء على قولهم في وجوب رعاية المصالح. فقد أدرك العقل أنّ الله تعالى حكيم يجب له بحكمته البالغة أن يأمر بالفعل الحسن الذي فيه مصلحة ويثيب عليه، وأن ينهى عن الفعل القبيح الذي فيه مفسدة ويعاقب عليه.

وبهذا يتبيّن أنّ العقل عندهم ليس هو الذي يوجب ويحرّم – كما قد يحكى عنهم – بل الموجب والمحرّم هو الله تعالى، ولكنّ العقل يدرك أنّ ذلك واجب لله تعالى لكونه حكيما يوجب المصالح ويحرّم المفاسد[6].

1- شرح الأصول الخمسة: ص 310.

2- لتفصيل هذه التدقيقات المختلف فيها بين المعتزلة انظر: القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص 310-312 – أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 315-316، الجويني: البرهان 1/ 79-80- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 29- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص7- الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية، ص 168.

3- ابن الهمام: المسايرة (مع شرحه المسامرة) ص 159.

4- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 145.

5- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

6- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 90 – الزركشي: البحر المحيط 1/ 145.

ج- الشرع:

لا ينفي المعتزلة – كما قد يظنّ – أيّ دور للشرع في التحسين والتقبيح، بل يثبتون له دورا مخصوصا يمكن بيانه كما يلي:

تنقسم الأفعال في نظرهم إلى قسمين:

الأول: ما يدرك العقل حسنه وقبحه ضرورة، كحسن الإيمان، وقبح الكفر، أو نظرا كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

الثاني: ما لا يعلم إلاّ بالشرع، كالعبادات[1].

فإذا كان العقل يوجب في الحالة الأولى، فهو في الثانية يجيز. بمعنى أنّ عدد الصلوات المفروضة مثلا لا يوجبه العقل ولا يمنعه قبل ورود الشرع، بل هو يحكم بإمكانه فقط.

وبناء على هذا التقسيم فإنّ الشرع يكون في الحالة الأولى " مؤكّدا " لما أوجب العقل حسنه أو قبحه كإيجاب شكر المنعم وتحريم الشرك.

أمّا في الحالة الثانية فإنّ الشرع يكون " مُظهرا " لما خفي حكمه عن العقل. ومع ذلك فإنّ الشرع لا يعدّ مؤسّسا للحكم تأسيسا كليا، بل هو في الحقيقة ناقل له من حيّز الجواز إلى حيّز الوجوب[2] فالعبادات المفروضة كانت جائزة بالعقل قبل ورود الشرع، فلمّا ورد الشرع صارت واجبة.

فالشرع في الحالتين متأخّر عن العقل، لأنّه إمّا يوجب ما أوجب العقل، أو يجيز ما أجاز.

ومما احتجّ به المعتزلة على مذهبهم:

أ- لو كان الحسن مرتبطا بالأمر والقبيح مرتبطا بالنهي كما يقول الأشاعرة لترتّب على ذلك أنّ الله تعالى لو نهى عن العدل والإنصاف لكان ذلك قبيحا، وإذا أمر بالظلم والكذب لكان ذلك حسنا مع أنّ المعلوم خلافه[3].

ب- لو لم يكن الحسن والقبح معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما بعد وروده، لأنّهما إن لم يكونا معلومين قبله، فعند ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوّره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده[4].

1- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 29.

2- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 140.

3- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 311.

4- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 8 – الضويحي: آراء المعتزلة الأصولية، ص 170.

ج- إنّ استحسان مكارم الأخلاق من الشكر، والإحسان، وإنقاذ الغرقى، والهلكى، واستقباح الكذب والإيلام أطبق عليه العقلاء مع تفاوت قرائحهم فدلّ ذلك على أنّه مدرك بالضرورة[1]. ومما قاله القاضي عبد الجبار « كلّ عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذمّ المستحق للذمّ وما يجري مجراه »[2].

د- لو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي « لوجب في من لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، لأنّ العلم بالقبح يتفرّع على العلم بوجه القبح، إمّا على جملة أو تفصيل. ومعلوم أنّ الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي »[3].

وحاصل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يظهر عندما يطرح السؤال التالي:

هل إنّ الفعل حسن أو قبيح لأنّ الله تعالى حكم بذلك، أم إنّ الله تعالى حكم بذلك لأنّ الفعل في ذاته كذلك أو متصف بصفات تجعله كذلك؟

ومعلوم أنّ الأشاعرة أجابوا عن الجزء الأوّل من السؤال بالإيجاب، وعن الثاني بالنفي، وأنّ المعتزلة عكسوا الجواب.

وعلى كلا الجوابين لا نزاع في أنّ الحاكم هو الله تعالى. فتعيّن أنّ موطن الافتراق منحصر في وظيفة الحاكم أو الشرع، هل هي التأسيس أو التأكيد؟

فعلى قول الأشاعرة يكون دور الشرع تأسيسيا ولا يبقى للعقل من وظيفة سوى الإدراك والتعرّف على حكم الله تعالى.

وعلى قول المعتزلة يكون دور الشرع تأكيديا لأنّ العقل يستطيع إدراك أوصاف الأفعال قبل ورود الشرع، ويستطيع أن يدرك ما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

فالأشاعرة أطلقوا سلطة الشرع دون أن يلغوا نهائيا مجال عمل العقل، والمعتزلة ضخّموا وظيفة العقل دون أن يستغنوا عن مهمة الشرع خاصة فيما لا يستقل العقل بإدراك وجه الحسن أو القبح فيه.

وإذا كان الأشاعرة قد دعّموا قولهم بأنّ التأسيس أولى من التأكيد، فإنّ غرضهم الأساسي يبقى إيمانيا حرصا منهم على التنزيه إذ لا يجب على الله تعالى شيء استنادا إلى مبدإ "الجواز" كما تقدّم بيانه.

أمّا المعتزلة فلم يكونوا – كما يظهر من كلامهم – أقلّ حرصا على التنزيه من حرص الأشاعرة

1- الغزالي: المنخول، ص 12.

2- شرح الأصول الخمسة: ص 484.

3- شرح الأصول الخمسة: ص 311.

عليه. غير أنّهم خالفوهم في طريقة إثباته. فهم يرون أنّ صفة الحكمة تقتضي من الحكيم أن تكون أحكامه معقولة ومبنية على أسس يقتضيها العقل. فالله تعالى المتصف بصفات الكمال لا يعقل في حقّه أن يحسّن القبيح أو يقبّح الحسن إنّما اقتضت حكمته الكاملة أن لا يأمر إلاّ بالإحسان ولا ينهى إلاّ عن المنكر، فحسن الإحسان المدرك بالعقل هو الذي اقتضى الأمر، وقبح المنكر المدرك بالعقل هو الذي اقتضى النهي، وليس العقل هو الذي أمر أو نهى، إنّما هو الله تعالى.

وهكذا يتبيّن أنّ مقصود الفريقين واحد، لكنّ طريقة إثباته مختلفة، فالفريقان حريصان على التنزيه، إلاّ أنّ ما يراه الأشاعرة تنزيها يراه المعتزلة نقصا، وما يراه المعتزلة نقصا يراه الأشاعرة تنزيها.

وهذا يؤكّد قاعدة أنّ ما به الاتفاق قد يكون موضع الخلاف[1].

3- موقف الأحناف:

يبدو أنّ مذهب الأحناف فيه ميل إلى مذهب المعتزلة مع حرص على عدم مخالفة الأشاعرة مخالفة كلية بحكم وحدة اتجاههما السني.

غير أنّ موقفهم لم يكن واحدا بين قدمائهم ومتأخريهم لاختلافهم في تفسير الروايات المنقولة عن أئمتهم.

أكّد الأحناف أنّ الحاكم هو الله تعالى بإجماع الأمة، ونفوا ما ينسبه البعض إليهم وإلى المعتزلة من أنّ الحاكم هو العقل لأنّ هذا في نظر اللكنوي مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، وغاية الأمر أنّ الأحناف يقولون إنّ العقل معرّف لبعض الأحكام سواء أورد الشرع أم لا[2].

ويتفق جميع الأحناف على أنّ الحسن والقبح عقليان وهم بذلك يوافقون المعتزلة من هذا الوجه[3].

لكنهم اختلفوا في ذلك على قولين:

أ- قول المتقدمين:

أنّ الحسن والقبح عقليان ومناطان لتعلق الحكم من الله تعالى في ذمة العبد عند إدراكهما في خصوص بعض الأفعال دون البعض، كالإيمان والكفر، والشكر والكفران. فهما موجبان للحكم وكاشفان عن تعلقه بذمة العبد. إلاّ أنّه لا تجب العقوبة بحسب العقل كما لا تجب بعد ورود الشرع

1- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 145.

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 25.

3- ابن الهمام: المسايرة، ص 154.

لاحتمال العفو، خلافا للمعتزلة الذين يجب ذلك عندهم بالعقل بناء على وجوب العدل عندهم.

وهذا هو مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي، وفخر الإسلام البزدوي، وغيرهما من متقدّمي الأحناف[1].

ومما استندوا إليه في ذلك ما روي عن أبي حنيفة أنّه قال « لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل ». وفسّر ابن عبد الشكور هذه الرّواية بأنّ المراد لا عذر بعد مضيّ مدّة التأمّل، والتأمّل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب[2] وهذا يؤيّد ما ذهب إليه الماتريدي من أنّ ذمّة العبد تعتبر مشغولة ولو لم يرد الشرع غير أنّ العقاب عنده ليس واجبا كما تقدّم.

ب- قول المتأخّرين:

أنّ الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم، ولا كاشفين عن تعلّقه بذمّة العبد[3] وهو اختيار الكمال بن الهمام موافقا في ذلك للأشاعرة من جهة نفي التعلّق قبل ورود الشرع[4]. وهو ما اختاره ابن عبد الشكور وأكثر المتأخرين من الأحناف.

والحاصل أنّ المتقدمين يوافقون المعتزلة في أنّ التحسين والتقبيح العقليين ثابتان في بعض الأفعال، ويخالفونهم من جهة أنّ ذلك غير ثابت في بعض الأفعال الأخرى التي يكون التحسين والتقبيح فيها شرعيين. ومعنى ذلك أنّهم يوافقون الأشاعرة فيما خالفوا فيه المعتزلة، ويخالفونهم فيما وافقوا فيه المعتزلة.

ثمّ إنّ ما وافقوا فيه المعتزلة لم يوافقوهم فيه من كل وجه، بل وافقوهم من جهة تعلّق حكم الله تعالى بذمة العبد قبل الشرع، لكنّهم خالفوهم من جهة وجوب العقوبة.

أمّا المتأخرون فوافقوا المعتزلة في أنّ العقل يحكم على الأفعال بالحسن والقبح دون تخصيص بالبعض كما قال متقدموهم، لكنّهم يخالفونهم من جهة أن الثواب والعقاب لا يترتبان على ذلك إلا بعد ورود الشرع، إذ لا يتعلق شيء من التكليف بذمة العبد قبل وروده.

وهم في ذلك يوافقون الأشاعرة في أنّ الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى، فلا حكم بالحسن من جهة ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك إلا بالأمر الشرعي، لأنّ العقل غير موجب بحال. وعلى وجه الدقة فإنّ الحسن عند الأحناف من " مدلولات" الأمر، لكنّه عند الأشاعرة من

1- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 28-29.

2- مسلّم الثبوت: 1/ 28.

3- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 29.

4- التحرير (مع التقرير والتحبير): 2/ 90.

"موجباته".

ومعنى ذلك أنّ الحسن عند الأشاعرة يثبت بنفس الأمر لا أنّ الأمر دليل أو معرّف على حسن سابق ثبت بالعقل.

أمّا الأحناف فلمّا كان للعقل عندهم حظ في معرفة حسن الأفعال كالإيمان والعدل، وحسن أصل العبادات دون هيئاتها وشروطها، وأوقاتها، ومقاديرها كان الأمر معرّفا لَمّا ثبت حسنه بالعقل ودليلا عليه، وموجبا لما لم يعرف به[1].

وما قيل في خصوص الحسن يقال في خصوص القبح، بمعنى أنّ القبح عند الأشاعرة من موجبات النهي، لكنّه من مدلولاته عند الأحناف.

وهذا الخلاف كما هو واضح يعود إلى الخلاف المتعلّق بالسؤال الذي ذكرناه سابقا:

هل إنّ الحسن حسن لأنّ الله تعالى أمر به، أو إنّ الله تعالى أمر به لأنّه حسن؟ وهل إنّ القبيح قبيح لأنّ الله تعالى نهى عنه، أو إنّه تعالى نهى عنه لأنّه قبيح؟

ومن تشعّبات المسألة أنّ صدر الشريعة بنى الخلاف بين الأحناف والمعتزلة على الخلاف في أصلين كلاميين هما: وجوب الأصلح للعباد على الله تعالى بمقتضى حكم العقل، ونفي خلق الله تعالى لأفعال العباد. والأحناف يخالفون المعتزلة في ذلك. ثمّ أكّد أنّ المعتزلة يقولون إنّ العقل يوجب العلم بالحسن والقبح بطريق "التوليد" بمعنى أنّ العقل يولد العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح. أمّا الأحناف فالعقل عندهم آلة لمعرفة بعض من ذلك لا بطريق التوليد بل أجرى الله عادته أنّه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب، وما لم يطلع العقل على شيء منه فإنّ معرفته موقوفة على تبليغ الرسل[2].

4- موقف الحنابلة:

يطلق الحنابلة القول تارة بأنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح ولا يوجب ولا يحرّم عند أكثر أصحابهم ويقيّدونه تارة أخرى بأنّ العقل يحسّن ويقبّح ويوجب ويحرّم عند بعض أصحابهم[3].

وليس هذا تناقضا في النقل أو القول بل معنى ذلك أنّ العقل يحسّن ويقبّح بقطع النظر عن الشرع، لكنّ التكليف بذلك وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب لا يثبت إلاّ بالشرع.

1- علاء الدين السمرقندي: الميزان 1/ 290-291- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 1/ 183.

2- التوضيح: 1/ 407-408.

3- ابن اللحام: المختصر في أصول الفقه، ص 53.

فالذي عليه أكثر الحنابلة مثل أبي الخطاب الكلوذاني[1] وابن تيمية وابن القيم أنّ الحسن والقبح ثابتان، والإيجاب والتحريم بالخطاب، والتعذيب متوقف على الإرسال[2].

وقد أكّد ابن تيمية أنّ أكثر الطوائف من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف على إثبات الحسن والقبح العقليين، لكنّهم لا يثبتون ذلك كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، ثم قال بعد أن سمّى بعض الأسماء « بل هؤلاء ذكروا أنّ نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لّما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلاّ فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقا لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها. بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيها أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل ينافي قول النفاة »[3].

وقد أكثر ابن قيّم الجوزية الكلام في هذه المسألة وأطال القول في الرد على المعتزلة والأشاعرة مؤكدا أنّ كل فريق منهما معه حق وباطل، وأنّ المتوسطين من أهل الإثبات – أي إثبات الحسن والقبح العقليين – يساعدون كل فريق على حقه ويصيرون إليه، ويبطلون ما معه من باطل ويردّونه عليه[4].

وليس من غرضنا متابعة ما قاله على جهة التفصيل، لأنّ ذلك يطول. وإنّما يهمّنا من كلامه أمران هما تلخيصه لوجه الخلاف، وبيانه للأصول التي بني عليها الخلاف.

فقد طرح سؤالين في خصوص أمرين يرى أنهما متغايران لا تلازم بينهما:

« **أحدهما**: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه، فيكون منشئا لهما أم لا؟

والثاني: أنّ الثواب المرتب على حسن الفعل، والعقاب المرتّب على قبحه ثابت – بل واقع – بالعقل أم لا يقع إلاّ بالشرع؟ »[5].

ثمّ أكّد أنّ المعتزلة أثبتوا التلازم بين هذين الأصلين، وأنّ الأشاعرة نفوا الأصلين جميعا، وأطال

1- التمهيد: 4/ 294-298.

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 302.

3- الرد على المنطقيين: ص 420-421.

4- مفتاح دار السعادة: 2/ 57.

5- مدارج السالكين: 1/ 231.

في الاستدلال على ثبوت الأصلين مع عدم ثبوت التلازم بينهما مستندا إلى كثير من الآيات القرآنية وإلى ما تقرّه الفطرة وبداهة العقل، موضّحا أنّ ما يأمر به الله تعالى من عدل وإحسان ونحو ذلك تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا، وأنّ ما ينهى عنه من فاحشة وظلم ومنكر تشهد قبحه العقول الصحيحة وكونه منكرا، وما يحله تشهد كونه طيبا، وما يحرّمه تشهد كونه خبيثا إلى آخر ما قاله[1].

أمّا الأصول التي بنى عليها الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة فهي ثلاثة أساسها الأصل الأول الذي هو تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والغايات، والثاني أنّ تلك الحكم المقصودة هل هي فعل يقوم به سبحانه قيام الصفة به فيشتق له اسم منها، أو هي ترجع إلى المخلوق فقط من غير أن يعود إلى الربّ منها حكم أو يشتق له منها إسم. أمّا الأصل الثالث فهو متعلق بإرادة الله تعالى، هل تعلقها بجميع الأفعال واحد، بحيث أنّ ما وجد منها فهو مراد له محبوب ومرضيّ طاعة كان أو معصية، وما لم يوجد منها فهو مكروه له مبغوض غير مراد طاعة كان أو معصية. فهذه الأصول الثلاثة في نظره هي التي عليها مدار هذه المسألة ومسائل القدر والشرع[2].

فائدة المسألـة

يظهر من خلال التفصيل الذي أطلنا فيه القول نسبيا أنّ هذه المسألة من أمّهات المسائل عند المتكلمين والأصوليين، وما تركنا تفصيله أكثر استقصاء وتدقيقا مما ذكرناه.

وقد حظي مبحث الحاكم في كتب أصول الفقه باهتمام كبير لأنّه هو الأصل الذي تستند إليه جميع الأحكام الشرعية، فهو بهذا الاعتبار مبحث تأصيلي يروم إرجاع جميع الأحكام إلى أصلها الأول، إذ لا حكم دون حاكم.

ولم يكن خافيا على الأصوليين أنّ مسألة الحاكم أو "التحسين والتقبيح" ليست مسألة أصولية خالصة بحكم اشتهار الخلاف فيها بين المتكلمين، وبحكم أنّها من المسائل التي لا ثمرة لها في الفقه حسب مقياس الشاطبي. وقد أكّد ابن رشد الحفيد أنّ « القول في هذه المسألة ليس من العلم الذي نحن بسبيله»[3].

ومع ذلك فقد احتاجوا إلى استحضارها والتوقف عندها، أو على الأقل إلى الإشارة إليها والإحالة على الكتب الكلامية التي توسعت فيها. فالشاطبي الذي عمل جاهدا في الموافقات على

1- م. ن: 1/ 230-243.

2- مفتاح دار السعادة: 2/ 42-43.

3- مختصر المستصفى: ص 42.

استبعاد المسائل الكلامية من علم أصول الفقه، وألزم نفسه ببحث ما ينبني عليه عمل، وجد نفسه – كغيره من الأصوليين – مدفوعا إلى استحضار هذه المسألة في عدة مواطن من كتابه، فهو مثلا عندما تكلم على العلاقة بين العقل والنقل في المقدمة العاشرة، ورجّح تقديم النقل على العقل احتجّ كما قال بـ« ما تبيّن في علم الكلام والأصول من أنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح »[1]. ومع أنّه لم يتوقف للبحث فيها مكتفيا بهذه الإحالة، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الأصولي مهما كانت درجة التزامه بحدود تخصّصه، يحتاج إلى دعم مواقفه الأصولية وتسديدها بما تقرّر في مذهبه الكلامي من اختيارات في خصوص هذه المسألة الهامة.

وابن رشد الحفيد الذي حرص في مختصره الأصولي على تجريد علم الأصول من الكلاميات، وأكّد أنّ هذه المسألة بالذات ليست من علم أصول الفقه لم يذكر مع ذلك أنّ لها فائدة فيه، فهو بعد أن أشار إلى أشهر الأقوال فيها على سبيل الاختصار قال « وفائدة معرفة هذا الخلاف في هذه الصناعة تتصور عند النظر في القياس المناسب والمخيّل[2] وجميع أنواعه، وعند النظر في تصويب المجتهدين وتخطئتهم »[3] وهذا يعني أنّها مفيدة في مباحث تعليل الأحكام والاجتهاد.

غير أنّ فائدة إدراج هذا الاختلاف في صناعة الأصول لا تنحصر في هذين المبحثين فقط، أو في المسألتين التاليتين "شكر المنعم" و"حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع" أو في مسألة من لم تبلغه الدعوة الذي يعدّ عند المعتزلة ومن وافقهم مؤاخذا بترك الحسنات وفعل القبائح ومثابا بفعل الحسنات، ولا يعدّ مؤاخذا أو مثابا بذلك عند الأشاعرة وبعض الأحناف[4]. فهي في الحقيقة أشمل من ذلك وأعمق، لأنّ أصل التحسين والتقبيح مؤثر في صلب المنظومة الأصولية بأكملها لسببين على الأقل:

أولهما: سبب عقدي عملي: في الوقت نفسه، إذ لا يخفى مدى ارتباط العمل بالمعتقد في الشريعة الإسلامية. والتفريق الحاصل بينهما في العلوم الإسلامية ليس إلاّ تفريقا إجرائيا ومنهجيا اقتضاه التخصّص، والتمايز بين أصناف العلوم بحسب موضوعاتها. فالأصوليون أثناء بحثهم في أحكام الأفعال وفي طرق استنباطها من أدلتها مضطرون ابتداء إلى إقامة بحوثهم على دعامة إيمانية راسخة تتأسس عليها الثقة بمصدر الأحكام كلها. وذلك لأنّ الحكم الشرعي ليس مجرّد وصف محايد

1- الموافقات: 1/ 87.

2- قال في بيان المرتبة الثالثة من مراتب القياس « وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنّه مصلحة، وهو ما يسمّونه القياس المخيّل والمناسب » (مختصر المستصفى: ص 127-128).

3- مختصر المستصفى: ص 41.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 29.

للأفعال، بل هو وصف يترتب عليه تكليف، أي إلزام بما فيه كلفة. فالحكم بهذا الاعتبار سلطة عليا توجب امتثال المكلّفين وطاعتهم. ومن المفروض أن يكون الممتثل عارفا بالجهة التي يخضع لأحكامها حتّى يكون على بيّنة من أمره.

ثانيهما: سبب منهجي: يتمثل في حاجة الأصولي إلى تأسيس جميع مباحثه على منهج يضبط طريقة نظره في مختلف المسائل. ولا شكّ أنّ اختياره المنهجي سيؤثر في تفاصيل بحوثه، وسيحدّد طبيعة مواقفه من القضايا الخلافية.

وذلك لأنّ أصل "التحسين والتقبيح" الذي يذكر في مبحث "الحاكم" يعدّ موضوعا منهجيا بالأساس، لأنّه وثيق الصلة بإشكالية العلاقة بين النقل والعقل، ولأنّه تتأسّس عليه نظرية في المعرفة يبني عليها الأصولي طريقته في الفهم، وأسلوبه في التقعيد والبحث، فهو مثلا إذا اختار في مبحث "الحاكم" توسيع سلطة الشرع أو النقل، وجعلها مطلقة في الحكم على الأفعال، ورفض التحسين والتقبيح العقليين، فلا شكّ أنّه سيتّبع في جميع المسائل الأصولية منهجا يقلص حدود العقل، ويضيّق مجالات تدخّله، وإذا اعترف له بدور في النظر « فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعا، ويتأخّر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرّحه النقل »[1]. أمّا إذا اختار توسيع قدرة العقل في مجال الحكم على الأفعال، ورأى أنّه يحسّن ويقبّح فإنّ منهجه في بقية المباحث الأصولية سيعطي للعقل من القدرة بقدر ما أعطاه منها في هذه المسألة المركزية.

وبهذا يمكن الذهاب إلى أنّ مبحث الحاكم وما يتعلق به من كلام على التحسين والتقبيح ليس إلاّ مقدّمة تأصيلية تستند إليه منظومة علم أصول الفقه بأكملها، لذلك سنجده حاضرا في أغلب المسائل الأصولية بما فيها مسائل اللغة. وممّا يؤيّد ذلك أنّ كثيرا من الأصوليين تكلموا في هذا الموضوع في بدايات كتبهم إمّا في المقدمات والمبادئ كما فعل إمام الحرمين[2] والرازي[3] والآمدي[4] أو في بدايات المسائل كما فعل الغزالي[5]. وهو ما ساعدنا على جعلها أوّل مسألة من مسائل هذا الباب التطبيقي.

فهي بناء على ذلك تعدّ أصلا "مبدئيا" يحتاج إليه الأصولي في جميع مباحثه، إذ هي من المقدمات التي تأتي في الصدارة بوصفها إطارا عاما للبحث. لهذا لقيت في كتب علم الأصول عناية تقارب العناية التي لقيتها في كتب علم الكلام. فهي ليست من المسائل التي يمكن أن يمرّ عليها الأصولي دون توقّف

1- الموافقات: 1/ 87.

2- البرهان: 1/ 79.

3- المحصول: 1/ 12 ذكرها تحت عنوان "فيما يحتاج إليه أصول الفقه من المقدمات".

4- الإحكام: 1/ 113 ذكرها في "المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية" قبل الكلام على الأدلة.

5- المستصفى: ص 45. جعلها أول مسألة من مسائل القطب الأول المتعلق بالثمرة التي هي الحكم.

مطوّل أو مختصر، لأنّها وإن كانت اعتقادية في أصلها فإنّه ينبني عليها النظر في التشريع وأسسه.

إنّها تتضمّن من التشريع بقدر ما تتضمّن من الإيمان، إذ أنّ المكلّف عند التزامه بالواجبات الشرعية ينبغي أن يقوم بها معتقدا وجوبها من الله تعالى، وعند تركه المحرّمات يجب أن يتركها معتقدا حرمتها. أمّا المباح الذي اختلف في كونه حكما تكليفيا بسبب أنه ليس طلبا لفعل فيه كلفة فقد احتجّ الذين أدخلوه في الأحكام التكليفية بأنّ فاعله إنّما يعدّ مكلفا من جهة أنّه يجب عليه اعتقاد إباحته[1] أي اعتقاد أنّ الله تعالى قد حكم بأنّه مباح بمقتضى إذنه.

فقد ظهر بهذا أنّ اعتقاد " حاكمية الحاكم " أصل يطلب استحضاره عند الامتثال. وإذا كان هذا الأمر مطلوبا في حالة الامتثال، فمن الأولى أن يكون كذلك عند استنباط الفقيه للحكم الذي سيقع به العمل، ثمّ عند تقعيد الأصولي للقواعد التي يتمّ بها استنباط الأحكام قصد العمل. ولمّا كان الأصل الإيماني المتعلق بالحاكم لا ينفكّ عن نظر الأصولي، واستنباط الفقيه، وفعل المكلف فلا غرابة أن يهتمّ به الأصولي اهتماما بالغا في بداية مباحثه، وأن يستصحبه ضمنيا أو صراحة في سائرها.

وإذا قسناها بناء على ضوابط الاستمداد نجدها مطابقة لضابط "المناسبة" لأنّ كل ما ذكرناه في خصوص أهميتها بالنسبة إلى الأصول يدلّ على ذلك. ثمّ هي تتوقف عليها كثير من المسائل الأصولية مما يدلّ على مطابقتها لضابط "التوقف". وهي مهمة كذلك في "تسديد" المعتقد، وكثير من قواعد الأصول ومدارك النظر فيها.

أمّا ضابط الفائدة العملية في الفروع، فهو غير واضح فيها بالكفاية المطلوبة رغم أنّه يمكن أن تخرّج عليها بعض الفروع الفقهية بشيء من التكلف والافتراض كما تقدّم في مسألة من لم تبلغه الدعوة، لأنّ هذه المسألة بالذات سيأتي أن بعض الأصوليين يعتبرونها من فوائد مسألة " حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع " وسيأتي أنّها محلّ نقاش لأنّه من الأولى تخريجها على أصل آخر.

ويمكن القول بأنّ فائدتها تظهر في كل الفروع الفقهية من جهتين:

إحداهما: أنّها بتسديدها للمسائل الأصولية تساعد على تسديد استنباط الفروع، وتعدّ عونا غير مباشر على ذلك.

والثانية: أنّها تدخل في جميع الأحكام الشرعية من جهة أنّ الفعل الواجب يكون حسنا، والحرام يكون قبيحا، ثمّ تتفاوت بقية الأحكام الخمسة في درجات الحسن والقبح، لذلك أكّد اللكنوي أنّها يمكن أن تكون مسألة فقهية من هذا الوجه[2].

1- البرهان: 1/ 88.

2- فواتح الرحموت: 1/ 29.

أمّا ضابط "المبدئية" فقد أخلّ به كثير من الأصوليين، ويعدّ ذلك أهمّ اعتراض يمكن أن يرد عليهم. فلا خلاف في أهمية قاعدة التحسين والتقبيح بالنسبة إلى علم الأصول، لكنّها تعدّ في أصلها من "مسائل" علم الكلام، واستقصاء القول فيها بالاستدلال والجدل يعدّ اختصاصا كلاميا. وينبغي على الأصولي أن يعتبرها من "المبادئ" المسلمة إمّا على جهة التقليد فتكون من "الأصول الموضوعة" وإمّا على جهة التشكيك فتكون من "المصادرات". وليس من اختصاصه تفصيل القول فيها كما فعل كثير من الأصوليين.

ومع ذلك فقد أكّد اللكنوي الأنصاري أنّه يمكن اعتبارها مسألة أصولية « راجعة إلى أنّ الأمر الإلهي يدلّ على الحسن اقتضاء والنهي الإلهي يدلّ على القبح كذلك » لذلك اختار أنّه من الأولى أن تسرد في "المقاصد" دون "المبادئ"[1]. فهي في نظره من صلب العلم ومسائله التي هي مقاصده.

وهي بناء على ذلك تعدّ من المسائل المشتركة بين علمي الكلام والأصول.

لكنّ الأرجح أنّها "مسألة" كلامية بالأصالة و"مبدأ" أصولي بسبب توقف كثير من المسائل الأصولية عليها.

والالتزام بحدود الصناعة الأصولية يقتضي استحضارها دون إطالة في استقصاء تفاصيلها حذرا من الخلط بين مسائل العلمين. لكنّها نظرا إلى أهميتها وشدّة حاجة علم الأصول إليها لا مانع لذكرها على جهة الاختصار صيانة لأصل المعتقد وتسديدا للمسائل الأصولية.

أصولها الكلامية:

تعدّ مسألة التحسين والتقبيح في ذاتها أصلا كلاميا ينبني على أصول، وتنبني عليه أصول. لذلك سنذكرها فيما يلي باعتبارها أصلا كلاميا لمسألة الحاكم في صياغتها الأصولية. والأصول الأخرى تعدّ أصولا لها ولمسألة الحاكم. وهي الأصول التي استند إليها الأصوليون والمتكلمون عند الاستدلال، وتسديد التصورات والتصديقات.

1- التحسين والتقبيح.
2- تعليل أفعال الله تعالى.
3- الصلاح والأصلح.
4- إرادة الله تعالى.
5- خلق أفعال العباد.
6- الكسب.

1- م. ن: 1/ 29.

7- التوليد.

8- استحالة قيام العرض بالعرض.

المبحث الثاني: مسألة وجوب شكر المنعم

يظهر ارتباط هذه المسألة بالتي قبلها من جهة أنّ الذين يقولون بأنّ العقل يحسّن ويقبّح يوجبون شكر المنعم عقلا، وأنّ الذين ينفون تحسين العقل وتقبيحه يوجبون شكر المنعم شرعا[1].

وبهذا يظهر أنّه لا خلاف في وجوب شكر المنعم، وإنّما الخلاف متعلّق بجهة وجوبه، هل هي الشرع أو العقل؟

وقد ذكر الأشاعرة هذه المسألة بوصفها متفرّعة على أصل التحسين والتقبيح. وهم يتكلّمون فيها على "التنزّل" كما يقولون. بمعنى أنّه على تقدير صحّة أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، فإنّ قولهم في وجوب شكر المنعم عقلا لا يصحّ[2].

وليس مقصودهم بالتنزّل مجرّد الاحتجاج، بل زيادة التهوين من شأن مذهب المعتزلة، لأنّ التنزّل كما فسّره الرهوني هو « الانحطاط عن المذهب الأشرف »[3]. فهم كما بيّن ابن السبكي يتكلفون النّزول عن مذهبهم الحق الذي هو في الذروة، إلى مذهب المعتزلة الباطل الذي هو في الحضيض[4].

والمنعِم هو فاعل النعمة كالمكرِم والمحسن، وهو في الشاهد الإنسان، وفي الغائب الله تعالى، إذ هو المنعم بجلائل النعم. وقد يكون المنعم منعما بفعله النعمة ومباشرته لها، أو بفعل ما يؤدي إليها، وقد يكون منعما وإن لم يصدر عنه فعل. مثاله في الشاهد أن لا يطالب غريمه بالدّين، ونظيره في الغائب عفو الله تعالى عن العصاة بعدم تعذيبهم[5].

أمّا الشكر، فهو عند القاضي عبد الجبّار الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم[6]. ويكون ذلك بالقلب علما بنعمة المنعم وعزما على شكرها، وباللسان ذكرا للنعمة على جهة التصريح،

1- ابن مفلح: أصول الفقه، 1/ 167.

2- الرازي: المحصول، 1/ 40- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 126.

3- تحفة المسؤول: 1/ 447.

4- الإبهاج: 1/ 139.

5- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 80-81.

6- م. ن: ص 81.

وبضرب من الأعمال المخصوصة، كالعبادات التي نتقرب بها إلى الله تعالى من صلاة وصيام وحج، فهي جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه، إلاّ أنّ هذا الضرب من الشكر لا يستحقّه إلاّ الله تعالى[1] ولا يجوز في الشاهد. ونقل أنّ المراد بوجوب الشكر عقلا عند المعتزلة أنّه يجب على المكلّف تجنّب المستقبحات العقلية، وفعل المستحسنات العقلية[2].

وفسّره بعض الأحناف بأنّه صرف العبد جميع ما أعطي إلى ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحلّ مشاهدته ليستدلّ به على عجيب صنعة الحق تعالى، وهم يريدون بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا[3].

ولا يبعد أن يكون مراد المعتزلة والأحناف بالشكر عقلا هو نفس مراد الأشاعرة به شرعا[4] وذلك لأنّ الأشاعرة فسّروا الشكر بأنّه طاعة الله تعالى بالاعتقاد أو القول أو الفعل[5] أي إنّه يكون باعتقاد العبد أنّ ما به من نعمة فمن الله تعالى، وأنّه متفضّل بذلك عليه دون استحقاق، ويكون بالقول، وهو أن يتحدّث بنعمة ربّه، وبالفعل، أي بامتثال أوامره واجتناب نواهيه[6]. ومما يدلّ على أنّ العمل يسمّى شكرا قوله تعالى ﴿ **اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا** ﴾[7] فجعل تعالى جملة شريعتهم شكرا[8].

وظاهر أنّ هذه المسألة فيها مذهبان:

أحدهما: أنّ شكر المنعم واجب شرعا، وهو مذهب الأشاعرة وأكثر أهل السنة[9]. **والآخر**: أنّ شكر المنعم واجب عقلا، وهو مذهب المعتزلة، والأحناف، وخصوصا العراقيين منهم[10].

1- م. ن: ص 82.
2- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 139.
3- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 47.
4- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 139.
5- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 386.
6- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 139.
7- سبأ: 13.
8- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 386.
9- ذكر الأشاعرة أنّ بعض فقهائهم الذين لم يكن لهم قدم راسخ في الكلام لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة استحسنوا عباراتهم في إيجاب شكر المنعم بالعقل واعتقدوا أنّ شكر المنعم، ومعرفة حدوث العالم وأنّ له محدثا، ومنعما كلها واجب بالعقل قبل الشرع غافلين عن تشعّب ذلك عن أصل القدرية. ومن هؤلاء أبو بكر الصيرفي، وابن أبي هريرة، وأبو بكر القفال، ونُقل أنّ بعضهم رجع عن ذلك (الزركشي: البحر المحيط 1/ 150- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 38-39).
10- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 47.

المذهب الأوّل: وجوب شكر المنعم شرعا:

احتجّ أصحاب هذا المذهب بدليلين أحدهما سمعي، والآخر عقلي:

1- الدليل السمعي:

عمدتهم في ذلك قوله تعالى ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾[1]. ووجه الدلالة في هذه الآية الآية على نفي وجوب الشكر عقلا وإثباته شرعا، هو أنّ شكر المنعم لو وجب قبل البعثة لحصل التعذيب بتركه، ولم يتوقف على البعثة، فانتفاء التعذيب قبلها دليل على انتفاء وجوب الشكر عقلا[2].

وممّا اعترض به على هذا الاستدلال أنّ عدم العقاب لا يستلزم عدم الوجوب لجواز أن يعفو الله تعالى.

وأجيب بأنّ المنفيّ هو صحّة التعذيب لا جوازه، وبأنّ الملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية بناء على أنّ الخصم المعتزلي يوجب التعذيب بالمعصية قبل البعثة، وبأنّ وقوع العقاب وإن لم يكن من لوازم ترك الواجب، لكنّ عدم الأمن من وقوعه لازم له لجواز العقاب[3].

والأوضح من ذلك أن يقال إنّ جواز العفو لا ينفي الوجوب، لأنّ الكلام على العفو إنّما يصحّ بعد ثبوت العقوبة بترك الواجب. وقد بيّن القرافي أنّهم لو تركوا شكر المنعم لعُوقبوا عملا بالأصل، لأنّ ترك الواجب سبب العقوبة، والأصل ترتّب الأسباب على مسبّباتها، لكنّ الآية بيّنت أنّهم لم يعاقبوا على ترك ذلك، فدلت على أنّه لم يكن واجبا عليهم[4].

2- الدليل العقلي:

إذا كان يمكن الاعتراض على الدليل السابق بأنّه استدلال شرعي في مسألة مبنية على التنزّل والتسليم بصحّة التحسين والتقبيح العقليين، فإنّ أهل السنّة أقاموا دليلهم العقلي على فرض التسليم بذلك، فقالوا:

إنّ شكر المنعم لو وجب عقلا، فالعقل إمّا أن يوجبه لغير فائدة، أو أن يوجبه لفائدة.

والأوّل باطل لأنّه عبث وسفه، والعقل لا يوجب العبث لأنّه قبيح.

1- الإسراء: 15.

2- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 140- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 33.

3- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 127- البدخشي: مناهج العقول، 1/ 117.

4- نفائس الأصول: 1/ 389. وقد ذكر على هذا الاستدلال عدة اعتراضات أخرى يطول تفصيلها والردّ عليها. وما وما ذكرناه هو أقوى اعتراض.

أمّا الثاني، وهو إيجابه لفائدة فباطل أيضا، لأنّ هذه الفائدة، إمّا أن تعود إلى المشكور، وهو الله تعالى، وإمّا أن تعود إلى الشاكر، وهو العبد.

وهذان الاحتمالان باطلان:

وبيان بطلان الأوّل أنّ الفائدة لا يمكن أن تعود إلى الله تعالى، لأنّها إمّا جلب منفعة، أو دفع مضرّة، والباري سبحانه منزّه عن ذلك، ومتقدّس عن الأغراض.

وبيان بطلان الثاني أنّ الفائدة لا يمكن أن تعود إلى العبد الشاكر، لأنّ ذلك لا يخلو إمّا أن يكون في الدنيا، أو في الآخرة.

وهذان الاحتمالان باطلان أيضا:

والوجه في بطلان الفائدة في الدنيا أنّ الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة، ومشقّة على النفس. فالشكر عند المعتزلة ليس معرفة الله تعالى، بل هو فرعها كما أكّد ذلك القاضي عبد الجبّار[1] وهو عبارة عن إتعاب النفس بتكليفها تجنّب المستقبحات العقلية، وفعل المستحسنات العقلية، فلم يبق سوى العناء المحض الذي لا حظّ للنفس فيه.

والوجه في بطلان الفائدة في الآخرة أنّ العقل لا يستقلّ بمعرفة الفائدة الأخروية، لأنّ ذلك من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه دون إخبار من الشارع. فالثواب تفضّل من الله تعالى بوعده وخبره، ولا يمكن للعقل أن يعرف ذلك بغير الخبر.

فإذا بطل وجوب شكر المنعم عقلا بناء على ما تقدّم تعيّن وجوبه شرعا، لأنّ المختلفين مجمعون على حصر الوجوب في الشرع والعقل، فإذا بطل أحد القسمين تعيّن الثاني منهما وجوبا[2].

واعترض الأحناف على هذا الاستدلال بأنّ المشقّة لا تنفي الفائدة، فإنّ العطايا على متن البلايا كما قال الله تعالى ﴿ **وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** ﴾[3] وقد تصير المشقّة مشتملة على فوائد لا تحصى[4].

ويمكن أن يجاب بأنّ احتمال الفائدة مع حصول المشقّة لا يستلزم وجوب شكر المنعم، بل يستلزم احتمال وجوبه، وهم يقولون بضرورة وجوبه عقلا لا باحتمال وجوبه.

1- شرح الأصول الخمسة: ص 87.

2- الغزالي: المستصفى، ص 49- الرازي: المحصول، 1/ 40-41- الآمدي: الإحكام، 1/ 125- ابن رشيق: لباب المحصول، 1/ 204- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 31.

3- العنكبوت: 69.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 47-48.

أمّا المعتزلة فالاعتراض الأساسي المحكي عنهم مقتضاه عدم التسليم بخلوّ الشكر عن الفائدة للعبد، بل إنّ فائدته هي الأمن من احتمال العقاب عند ترك الشكر، ولا يخلو عاقل من احتمال ورود هذا الخاطر بباله.

وأجاب الأشاعرة بأنّ هذا الخاطر، إن سُلِّمَ، فهو معارض باحتمال العقاب على الشكر لأمور أهمّها:

1- أنّ إقدام الشاكر على الشكر تصرّف في ملك الغير بغير إذنه. والعبد الشاكر ملك لله تعالى المشكور، فهو بشكره يستعمل الأعضاء والقوى المملوكة لله تعالى بغير إذنه.

ورُدّ هذا الجواب بأنّ ذلك تصرّف في ملك الغير لا يضرّ المالك، كالاستظلال بظلّ الإنسان والاستضاءة بسراجه[1].

2- أنّ القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم. مثاله في الشاهد كمن شكر ملكا عظيما على لقمة أنعم بها عليه، وصار يظهر ذلك في المحافل، فهو يستحق التأديب. ونعم الدنيا على العبد، وإن جلّ خطبها، فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقلّ من اللقمة بالنسبة إلى الملك. فلعلّ الذي يشكر الله على نعمه يستحقّ العقاب على شكره.

وضعّف هذا الجواب بأنّ المعتبر عند الله تعالى في الشكر إنّما هو الإخلاص في النية، ثم لو كان الشكر يشبه ما ذكروه من الاستهزاء لكان حراما بالشرع، وكيف يجوز لعاقل أن يقول بأنّ الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء[2].

3- أنّ شكر العظيم لا بدّ أن يكون على وجه لائق بجنابه، وقد لا يهتدي العاقل إلى ذلك الوجه فيشكر الله تعالى بما لا يليق فيستحق العقاب[3].

والذي نراه أنّ هذه الردود ضعيفة ألجأهم إليها العناد المنطقي، إذ كيف يقال بأنّ الشاكر يمكن أن يعاقب على شكره لأنّه يشبه الاستهزاء، ولأنّه تصرّف في ملك الله بغير إذنه؟ فالتمثيل بالشاهد غير وجيه لأنّ الفارق أكبر من أن يقاس، ونحن عندما نشكر الله تعالى إنّما نشكره بنعمه المتجدّدة[4] التي هي ملكه كما قال الشافعي « الحمد لله الذي لا يؤدَّى شكر نعمة من نعمه إلاّ بنعمة منه توجب

1- م. ن: 1/ 48.

2- م. ن: 1/ 48.

3- الرازي: المحصول، 1/ 41-42- ابن رشيق: لباب المحصول، 1/ 206- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 141- الرّهوني: تحفة المسؤول، 1/ 447- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 36-37.

4- القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص 86.

على مؤدِّي ماضي نعمه بأدائها نعمة حادثة يجب عليه شكره بها»[1]. ثمّ إنّ وصف المتصرَّف فيه بأنّه نعمة يدلّ في حد ذاته على الإذن بالتصرّف، فكيف يقال إنّه تصرّف غير جائز لعدم الإذن؟

ولعلّ أقوى هذه الردود ثالثها، لأنّ الشكر إذا كان على وجه غير لائق يحتمل العقاب، لكنّ ذلك مردود بأنّ الذي لم يبلغه وجه الشكر اللائق بطريق الشرع ترتفع عنه المؤاخذة، والمهمّ هو صدق النية في إرادة الشكر.

وأثار بعض الحنابلة في خصوص إيجاب الشكر شرعا بناء على نفي الفائدة عقلا مشكلة تعليل أفعال الله تعالى بالغرض والحكمة. ووجه الإشكال أنّ إيجاب شكر المنعم شرعا هل هو لعلّة وحكمة أو لا؟

فالذين ينكرون تعليل أفعال الله تعالى من الحنابلة والأشاعرة يقولون إنّ الإيجاب الشرعي ليس مبنيا على الفائدة.

والذين يثبتون التعليل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة يقولون إنّ الإيجاب الشرعي مبني على الفائدة. غير أنّ التعليل عند المعتزلة قائم على أساس وجوب الصلاح والأصلح خلافا للبقية.

ولمّا كان إيجاب الشكر شرعا يتوقف على المشيئة الإلهية التي ترجّح الوجوب على عدمه، قالوا إنّ مسألة التعليل مبنية على مسألة أخرى وجه الخلاف فيها: هل مشيئة الله تعالى وإرادته هي محبته ورضاه، وسخطه وبغضه، أم بينهما فرق؟ وللمتكلمين في ذلك قولان[2] ليس هذا موضع تفصيلهما.

وسيأتي الكلام على هاتين المسألتين في موضعيهما من البحث.

المذهب الثاني: وجوب شكر المنعم عقلا:

المحكي عن المعتزلة في ذلك ثلاثة أدلة نقضوا بها أدلة الأشاعرة:

الدليل الأول: أنّ ما ذكره الأشاعرة من أنّ العقل لا يوجب فائدة، لا للعبد الشاكر ولا لله تعالى المشكور، منقوض بأنّه يقتضي عدم وجوب الشكر شرعا، لأنّه يمكن أن يقال في حق الإيجاب الشرعي بمثل ما قاله الأشاعرة في تقسيمهم الذي نفوا به وجوب الشكر عقلا، فإنّه يقال إنّ الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إمّا لفائدة أو لغير فائدة إلى آخر التقسيم الذي يترتب عليه إبطال وجوب الشكر شرعا.

وأجاب الرازي عن هذا الدليل بأنّه لا يلزم الأشاعرة، لأنّهم ينفون تعليل أحكام الله تعالى

1- الرسالة: ص 7-8.

2ابن مفلح: أصول الفقه، 1/ 170- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 312-322.

بالأغراض، فله سبحانه بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا[1] واستحسن ابن السبكي هذا الجواب[2] لكنّ الإسنوي ضعّفه بناء على أنّ الرازي نصّ في باب القياس على أنّ الاستقراء دلّ على أنّ الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضّلا وإحسانا[3] واختار أنّ الجواب الصحيح: التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لأنّا علمناها بإخبار الشارع، وهذا لا يتأتى في الوجوب العقلي[4].

الدليل الثاني: أنّ العقلاء متفقون على حسن الشكر، وقبح كفران النعمة. بمعنى أنّ الشكر لمّا كان حسنا في الشاهد ينبغي أن يكون حسنا في الغائب.

واعترض على هذا الوجه بأنّ ذلك مسلـّم في الشاهد، أي في العقلاء، لأنّهم يهتزّون ويرتاحون للشكر، ويغتمّون بالكفران. أمّا في الغائب، فهو غير مسلم، لأنّ الله تعالى يستوي في حقه الأمران فالمعصية والطاعة في حقّه سيّان. وإذا كان المشكور من الناس ينتفع بذلك، فإنّ الله تعالى لا ينتفع بشكر الشاكرين ولا يتضرّر بكفر الكافرين، فافترق البابان[5].

الدليل الثالث: أنّ نفي وجوب الشكر عقلا، وحصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل، وإلى عجزهم عن إثبات صدقهم. وذلك لأنّهم إذا أظهروا المعجزات، يمكن أن يقول لهم المدعوّون، لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلاّ بالشرع، ولا يستقرّ الشرع إلاّ بنظرنا في معجزاتكم، فينبغي أن تثبتوا وجوب النظر علينا حتى ننظر، ونحن لا نقدر على ذلك ما لم ننظر، فيؤدي ذلك إلى الدور، وإلى إفحام الرسل.

أمّا إذا وجب الشكر عقلا، فإنّ إثبات صدق الرسل يصير ممكنا، لأنّ المدعوّين يمكن أن يقولوا: بما أنّه وجب علينا من جهة العقل شكر المنعم، ويجوز أن يكون مدّعي النبوّة صادقا كما يجوز أن يكون كاذبا، فلا بدّ من اجتناب الخطر، والنظر في معجزته لنعلم أصادق هو أم كاذب.

وقد ردّ الأشاعرة هذا الدليل من وجهين:

1- أنّ المعتزلة ظنّوا خطأ منهم أنّ الأشاعرة يرون أنّ استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين، لكنّهم يقولون: إذا بعث الله الرسول وأيّده بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة، لو

1- المحصول: 1/ 45.

2- الإبهاج: 1/ 141-142.

3- بيّن ذلك بالتفصيل أثناء إقامته الأدلة على أنّ المناسبة دالة على العلية (المحصول: 2/ 327-329).

4- نهاية السول: 1/ 130.

5- الغزالي: المستصفى، ص 50- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 40.

نظر العاقل فيها، فقد ثبت الشرع، واستقرّ ورود الخطاب بإيجاب النظر، والمدعوّ إذا أنكر مفرّط في حق نفسه.

2- أنّ الدور الذي ذكروه في خصوص الوجوب الشرعي لازم أيضا في خصوص الوجوب العقلي، وذلك لأنّ العقل ليس موجبا بجوهره إيجابا ضروريا دون نظر واستدلال، فللمدعوّ أن يقول لا أنظر في معجزتك حتّى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتّى أنظر، وهو دور مفحم للرسل على فرض أنّ الوجوب عقلي[1].

فائدة المسألة

لم يبن الأصوليون على الخلاف في هذه المسألة فروعا فقهية، لأنّها في الأصل مسألة كلامية ملحقة بمبحث التحسين والتقبيح. ووجه تخصيصها بالبحث أنّها تبدو من بديهيات العقول، إذ لا يكاد أحد ينكر حسن شكر المنعم. ومقصد المعتزلة من الكلام فيها إلزام الأشاعرة بأنّ العقل يحسّن ويقبّح بناء على أنّه يدرك وجوب شكر المنعم وحسنه، ومقصد الأشاعرة إبطال مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح، بناء على أنّ شكر المنعم واجب شرعا، وأنّه لا يجب عقلا على تقدير صحّة قول المعتزلة بأنّ العقل يحسّن ويقبّح. وهذا يدلّ على أنّها ليست قاعدة أصولية تنبني عليها أحكام عملية، بل هي مسألة كلامية استدرجت في سياق الكلام على أصل التحسين والتقبيح.

ويؤكّد ذلك أنّ بعض الأصوليين اعتبروها هي نفسها مسألة التحسين والتقبيح، ولم يروا أنّها متفرّعة عليها، من جهة أنّ الشكر فسّر بأنّه الإتيان بالحسن، واجتناب القبيح. فقالوا إنّ هذا هو عين التحسين والتقبيح، فكيف يكون فرعا له؟ لذلك فلا وجه للكلام عليها استقلالا. وقد اعتذر بعض المتأخرين من الأشاعرة عن ذلك بأنّهم أفردوها بالكلام على عادة المتقدّمين من الأصحاب[2]. وهذا يعني أنّهم يعتبرونهم مخطئين، لكنّهم تابعوهم في ذلك على جهة التسامح.

والذي نراه أنّ نظر المتقدّمين كان أوجه لسببين:

أولهما: أنّ التحسين والتقبيح العقليين المتكلم فيهما على التنزّل، أعمّ من وجوب شكر المنعم عقلا. بمعنى أنّ العقل يحسّن كل الأشياء التي يدرك حسنها، ويقبّح كل الأشياء التي يدرك قبحها، فهو يحسّن الإيمان، والصدق، والعلم، ويقبّح الكفر، والكذب، والجهل، وممّا يحسّنه وجوب شكر المنعم.

1- الجويني: البرهان، 1/ 85- الغزالي: المستصفى، ص 50- الرازي: المحصول، 1/ 44- الآمدي: الإحكام، 1/ 129-130.

2- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 142- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 159-160.

ثانيهما: أنّ الشكر الذي فسّر بأنّه إتيان الحسن واجتناب القبيح، ليس عين التحسين والتقبيح، بل هو فعل مترتب عليه. وبيان ذلك أنّ المكلّف يدرك أوّلا أنّ شكر المنعم واجب بالشرع على قول الأشاعرة، أو بالعقل على قول المعتزلة، فيترتّب على هذا الإدراك قيامه بالشكر المطلوب الذي هو الإتيان بالحسن، واجتناب القبيح، والالتزام بالطاعات.

وبناء على هذا الوجه الثاني يمكن القول بأنّ شكر المنعم يعدّ في ذاته فائدة عملية متفرعة على أصل التحسين والتقبيح. وذلك واضح من عنوان المسألة " وجوب شكر المنعم" فالوجوب حكم شرعي، والشكر عمل يقوم به المكلف حين يعترف بالنعم الإلهية، ويستعملها على الوجه الذي خلقت له، بل إنّ الشكر – كما أكّد القاضي عبد الجبار من المعتزلة – يكون بضرب من الأفعال المخصوصة كالعبادات التي نتقرب بها إلى الله تعالى من صلاة، وصيام، وحج، ونحو ذلك، فهي جارية مجرى الشكر لله تعالى على أياديه ونعمه[1]. وما ذلك إلا فوائد عملية مهمة مبنية على مسألة شكر المنعم.

والذي نخلص إليه ممّا تقدّم، هو أنّ مسألة شكر المنعم ينظر إليها من جانبين، أحدهما جدلي، والآخر عملي.

1- **الجانب الجدلي**: فحين يكون مراد كل فريق إبطال قول مخالفه في أصل التحسين والتقبيح، تعتبر المسألة كلامية ليس لها فائدة عملية فرعية، وإنّما يراد بها تسديد المعتقد الثابت في علم الكلام.

2- **الجانب العملي**: وهو يظهر فيما تقدّم من تفسير الشكر بأنّه طاعة الله تعالى، والإتيان بالحسن واجتناب القبيح. وحين يقتصر على هذا الأمر تكون المسألة أصولية تنبني عليها جميع الأفعال العملية، والأقوال اللفظية، والاعتقادات القلبية، خصوصا وأنّ الجميع متفقون على أنّ شكر المنعم واجب بعد الشرع، وإن كان المعتزلة يرون أنّ الشرع أوجبه لأنّه واجب عقلا قبله، والأشاعرة يرون أنّ الشرع أوجبه لا بناء على حكم العقل، بل على سبيل التفضّل من الله تعالى[2].

فظهر بذلك أنّ مركز الخلاف هو الوجوب العقلي قبل الشرع كما دلت على ذلك أكثر الأدلة التي يصلح الكثير منها للاستدلال في المسألة التالية "حكم أفعال العقلاء قبل الشرع". أما الجانب العملي المتفق عليه – على اختلاف في توجيهه – فهو مفيد بلا شك.

فقد اتفق الأصوليون في الجانب المفيد من المسألة، وفي ذلك دلالة على قطعيته. أمّا ما اختلفوا فيه فلم يأت أحد فيه بدليل قاطع، بل كلّ الأدلة رادّة ومردود عليها، لذلك جزم الآمدي بعد طول

1- شرح الأصول الخمسة: ص 82.

2- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 388.

مناظرة أنّ المسألة ظنّية لا قطعية[1]. وما كان على الأصوليين أن يطيلوا الخوض فيها بجدليّاتهم النظرية المعقّدة التي ذكروا فيها افتراضات بعيدة، مثل كون الشكر قد يكون استهزاء. وكان يكفيهم من ذلك مجرّد استحضار تصوّرها لا التوغل في الحجاج طلبا للتصديق، لأنّ ذلك موكول إلى علم الكلام.

ونستنتج ممّا تقدّم أنّ هذه المسألة، وإن ذكرت في علمي الكلام والأصول، فهي ليست مشتركة بينهما من كلّ وجه، بل هي كلامية من وجه، وأصولية ينبني عليها عمل من وجه آخر، بل تنبني عليها جميع الطاعات التي ورد بها الشرع.

أصولها الكلامية

1- وجوب شكر المنعم (هي نفسها أصل كلاميّ)
2- التحسين والتقبيح.
3- تنزيه الله تعالى.
4- تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة والغرض.
5- العلاقة بين إرادة الله تعالى ومحبته.
6- منهج الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

المبحث الثالث: مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

يعتبر الأشاعرة هذه المسألة متفرعة كسابقتها على أصلهم في التحسين والتقبيح، لأنّه إذا ثبت أنّ الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت أنّه لا حكم للأفعال قبل الشرع[2] خلافا لمذهب المعتزلة.

وهذا التفريع يقتضي عدم البحث في هذه المسألة الفرعية التي ثبت فيها عندهم مذهب الخصوم بناء على ثبوت بطلانه في المسألة الأصلية. لكنّهم لم يكتفوا بهذا الثبوت بل جرت عادتهم بذكرها على التنزّل، أي على فرض التسليم بصحّة قول المعتزلة، فكأنّهم يقولون لهم: هب أنّ أصلكم في التحسين والتقبيح العقليين صحيح، فلم قضيتم حيث لا قضاء للعقل؟[3]

1- الإحكام: 1/ 130.

2- الجرجاني: شرح المواقف، 3/ 281.

3- الزركشي: 1/ 160.

واعترض بعض الأحناف على جعل الأشاعرة هذه المسألة تنزّلية من جهة أنّ المعتزلة وإن كان الحكم عندهم ذاتيا لا يتوقف على الشرع فإنّ منه ما لا يدرك العقل علّة الحسن والقبح فيه[1]. فهم بناء على ذلك لا يحكمون بشيء حيث لا قدرة للعقل على الحكم، ولا يجوز إلزامهم بما لا يقولون به. ومع ذلك فإنّ الإلزام يظلّ قائما في المسائل التي يقولون فيها بتحكيم العقل قبل الشرع ويخالفهم فيها الأشاعرة.

ولا يُعترض على هذا الإلزام المبني على التنزّل بأنّ بعض المعتزلة يوافقون أكثر الأشاعرة في قولهم بالوقف، وأنّ بعض الأشاعرة اختاروا مذهب الإباحة كبعض المعتزلة، وأنّ آخرين منهم وافقوا بعض المعتزلة في قولهم بالحظر. وذلك لأنّ هذا الاتفاق الظاهري مبني على مدركات مختلفة كما سيأتي بيانه.

والملاحظ أنّ هذه المسألة عبّر عنها الرازي بقوله "حكم الأشياء قبل الشرع"[2] ويعبَّر عنها أحيانا بقولهم "حكم الأشياء في الأصل"[3] وقولهم "الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع"[4]. وهذا لا ينافي التعبير عنها بحكم الأفعال، فالأمر في ذلك قريب، لأنّ الحكم إن وجد لا يتعلق بالأشياء في ذاتها بل بالأفعال التي تقع عليها، وهم يصرّحون مع ذلك بأنّ المقصود إنّما هو حكم انتفاع المكلف بما ينتفع به من الأشياء[5] والانتفاع هو فعل المكلّف الذي يراد معرفة حكمه قبل ورود الشرع.

ويتعلق محلّ الخلاف في هذه المسألة بالأفعال الاختيارية، أمّا الأفعال الاضطرارية التي لا بدّ منها، وتدعو الحاجة إليها بحسب الجبلة والطبيعة كالتنفّس في الهواء وغيره[6] فقد أكّد الرازي أنّه لا بدّ من القطع بأنّ المكلّف غير ممنوع منها إلاّ إذا جوّزنا التكليف بما لا يطاق[7].

والقول المشهور عند أهل السنة هو أنّه لا حكم للأفعال الاختيارية قبل ورود الشرع، وهو المعروف عندهم بمذهب "الوقف" وذهب بعضهم إلى أنّها على الإباحة، واختار آخرون منهم أنّها على الحظر.

أمّا المعتزلة فقد قسّموا الأفعال الاختيارية إلى قسمين: قبيح وحسن. والقبيح إن التحق الذمّ بفعله كالظلم، والكذب، وكفر النعمة سموه حراما، وإلاّ فمكروه. والحسن ضربان: أحدهما يترجّح

1- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 48.

2- المحصول: 1/ 47.

3- الشيرازي: التبصرة، ص 532.

4- الباجي: إحكام الفصول، ص 681.

5- المحصول: 1/ 47.

6- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 2/ 99.

7- المحصول: 1/ 47.

فعله على تركه، والآخر لا يترجّح فعله على تركه. فالأوّل إن كان لا بدّ من فعله ويلحق الذمّ بتركه كالإنصاف وشكر المنعم، فهو الواجب، وإن كان الأوْلى أن يفعل، ولا يلحق الذمّ بتركه كالإحسان والتفضّل، فهو المندوب. والضرب الثاني من الحسن الذي لا يترجّح فعله على تركه كالانتفاع بالمآكل والمشارب هو الذي اختلف فيه المعتزلة على ثلاثة أقوال كما ذكر أبو الحسين البصري: فقد ذهب أبو علي الجبّائي وابنه أبو هاشم إلى أنّه مباح، واختار معتزلة بغداد أنّه محظور، وتوقف آخرون منهم في حظر ذلك وإباحته[1].

والملاحظ أنّ إمام الحرمين والآمدي وغيرهما من الأصوليين الذين تابعوهم في حكاية قول المعتزلة جعلوا محلّ الخلاف بينهم ما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح[2]، وهو قسم ثالث مستقل عن القسمين اللذين يدرك العقل فيهما الحسن والقبح وتدخل فيهما الأحكام الخمسة. أمّا أبو الحسين البصري فقد جعل المختلف فيه قسما من أقسام الحسن، ومعنى ذلك أنّ العقل يقضي بحسنه، لكنّه لم يترجّح لديه فعله على تركه.

والحاصل أنّ الأقوال في هذه المسألة عند أهل السنة والمعتزلة تنحصر في ثلاثة مذاهب، هي: الوقف، والإباحة، والحظر.

1- **مذهب الوقف:**

وهو الذي عليه أكثر الأشاعرة والأحناف، وعامة أصحاب الحديث من الفقهاء، والمتكلمين منهم، فقد اختاره الباجي، والشيرازي[3]، وإمام الحرمين، والغزالي، والرازي، والآمدي، وغيرهم من الأشاعرة، وأكّد علاء الدين السمرقندي من الأحناف أنّه مذهب الأصحاب، وبه قال بعض المعتزلة[4] وابن حزم الظاهري[5]. والوقف يحتمل تفسيرين:

أحدهما: أنّه لا حكم قبل ورود الشرع. وهذا في الحقيقة ليس وقفا، بل هو قطع بعدم الحكم[6].

1- المعتمد: 2/ 315.

2- البرهان: 1/ 86- الإحكام: 1/ 130.

3- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، الشيرازي، الفيروزابادي، الملقب بجمال الدين، سكن بغداد، وتولى المدرسة النظامية التي بناها نظام الملك، وهو أصولي وفقيه شافعي، من مؤلفاته "اللمع" وشرحه، و"التبصرة" في أصول الفقه و"المعونة في الجدل". ت: 476هـ (وفيات الأعيان: 1/ 29).

4- الباجي: إحكام الفصول، ص 681 – الشيرازي: التبصرة، ص 532. – الجويني: البرهان، 1/ 86 – الغزالي: المستصفى، ص 52، والمنخول: ص 19 – الآمدي: الإحكام، 1/ 130 – السمرقندي: ميزان الأصول، 1/ 314.

5- الإحكام: 1/ 60.

6- الرازي: المحصول، 1/ 47 – السمرقندي: ميزان الأصول، 1/ 315.

ثانيهما: عدم العلم بالحكم. وهذا يحتمل أمرين: إمّا أنّا لا نعلم هل في الأفعال قبل الشرع حكم أم لا؟ وإمّا أنّا نعلم أنّ هناك حكما، ولكن لا نعلمه بعينه، هل هو الإباحة أم الحظر؟ لعدم وجود الدليل أو لتعارض الأدلة[1].

أمّا الأشاعرة فاختلفوا في تفسير الوقف على مذهب الأشعري، فذهب بعضهم كالبيضاوي إلى أنّ معناه نفي العلم بالدليل، بمعنى أنّ الأفعال قبل الشرع لها حكم، ولّما لم نعلم دليله وجب التوقف في شأنها. وهذا التفسير يوافق مذهب الأشعري في أنّ الحكم قديم، لأنّه خطاب الله تعالى، وهو كلامه النفسي الأزلي القديم. ولو فسّر التوقف بعدم الحكم لترتب عليه القول بحدوثه، وهو مخالف لمذهب الأشعري. واعترض على هذا التفسير بأنّ الحكم وإن كان قديما عند الشيخ الأشعري، فإنّ تعلّقه بأفعال المكلّفين حادث ومتوقف على بعثة الرسل، فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفا لمذهبه. فأجاب البيضاوي بأنّ التعلق عند الأشعري لا يتوقف على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال، بمعنى أنّه يجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك. واعتُرض على هذا الجواب بأنّ الأشعري وإن أجاز التكليف بالمحال فهو لا يقول بوقوعه. ثمّ إنّ هذه الصورة ليست من باب التكليف بالمحال، بل هي من باب تكليف الغافل الذي لا يجيزه الأشعري لأنّه من التكليف المحال[2].

ولم يهتم قدماء المالكية بتفسير الوقف على مقتضى مذهب الأشعري في قدم الحكم، فقد بيّن ابن القصّار أنّ الذين قالوا بالوقف من المالكية حجّتهم « تعارض المعنيين وتقابلهما في الحظر والإباحة، فوجب الوقف وطلب الدليل المميِّز»[3]، وأكّد الباجي أنّ سبب الوقف هو عدم العلم بالدليل على الحظر أو الإباحة[4].

وقد فسّر أكثر الأشاعرة الوقف بعدم الحكم وانتفائه أصلا قبل ورود الشرع، وهو ما أكّده القاضي الباقلاني كما جاء في مختصر التقريب « وما صار إليه أهل الحق لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبّروا عن نفي الأحكام بالوقف، ولم يريدوا الوقف الذي يكون حكما في بعض

1- ابن القصّار: المقدمة في الأصول، ص 155 – الرازي: المحصول، 1/ 47 – الإسنوي: نهاية السول، 1/ 134 – الزركشي: البحر المحيط، 1/ 156.

2- البيضاوي: المنهاج (مع شرح الإسنوي) 1/ 134 – ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 144 – حلولو: الضياء اللامع، 1/ 158.

3- المقدمة في أصول الفقه، ص 155.

4- إحكام الفصول: ص 683.

مسائل الشرع وإنّما عنوا به انتفاء الأحكام »[1]، وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين[2] والغزالي[3] والأرموي[4]، وغيرهم مثل ابن السبكي الذي ناقش البيضاوي في تفسيره الوقف بعدم العلم عند شرح مختصره[5] وعبّر عن ذلك في جمع الجوامع بأنّه «لا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف على وروده »[6] وزاد الأمر وضوحا حين أكّد في كتابه "منع الموانع عن جمع الجوامع" أنّ نفي الحكم قبل الشرع عند الأشعري ليس معناه «نفي العلم به كما توهّمه البيضاوي وغيره، بل نفيه نفسه»[7].

غير أنّ نفي الحكم قبل البعثة يخالف ما تقرّر عند الأشاعرة في علمي الكلام والأصول من أنّ الحكم قديم، ووجوده غير متوقّف على البعثة وعلى وجود المكلف. لذلك حرصوا على تسديد موقفهم بما يوافق معتقدهم، فأكّدوا أنّ المنفيّ إنّما هو التعلق التنجيزي للحكم، وهو حادث ووجوده متوقف على البعثة منتف قبلها[8]. أمّا الذين يرون أنّ التعلق قديم مثل ابن السبكي ففسّروا الوقف بأنّه ليس نفيا لوجود الحكم، بل هو نفي لوصف فعل المكلف قبل البعثة بأنّه مباح أو حرام، فالتعلق المنفيّ ليس القديم، بل هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو منتف قبل البعثة[9].

واحتجّ الأشاعرة لمذهبهم في نفي الحكم قبل البعثة بالمنقول والمعقول.

أمّا المنقول فقوله تعالى ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾[10] ووجه الدلالة من ذلك أنّ الآية تدلّ على الأمن من العذاب قبل بعثة الرسل، كما تدلّ على نفي الثواب الذي يقابله، وإنّما اكتفت بذكر العذاب لأنّه أظهر في انتفاء معنى التكليف[11]. ومن ذلك أيضا قوله تعالى ﴿ **لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾[12]، ومفهومه يدلّ على أنّ الناس يحتجّون قبل البعثة، ويلزم من ذلك نفي الحكم الموجب والمحرّم لئلاّ يحتجّوا[13].

1- الجويني: التلخيص، 3/ 473.
2- البرهان: 1/ 86.
3- المستصفى: ص 52.
4- الحاصل: 1/ 267، قال: "وهو الحق".
5- الإبهاج: 1/ 143-144.
6- جمع الجوامع (مع شرح المحلي وحاشية العطار) 1/ 87-91.
7- منع الموانع: ص 96-97.
8- العبّادي: الآيات البينات، 1/ 134. - حاشية العطار على شرح المحلي: 1/ 90.
9- الإبهاج: 1/ 144.
10- الإسراء: 15.
11- الآمدي: الإحكام، 1/ 131 - المحلي على جمع الجوامع: 1/ 89-90.
12- النساء: 165.
13- الآمدي: الإحكام، 1/ 131.

أمّا المعقول فحرّره الرازي بقوله « لنا أنّ قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع، فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام، لما ثبت أنّ هذه الأحكام لا تثبت إلاّ بالشرع »[1].

وهذان الدليلان رغم وجاهتهما فإنّ الاحتجاج بهما لا يستقيم من جهة أنّ الأشاعرة افترضوا المسألة على التنزّل كما تقدّم بيانه، فالمفروض أن يقع الاحتجاج بما يدلّ على نفي حكم العقل قبل ورود الشرع على فرض صحّة مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. ويؤيّد هذا الاعتراض ما نقله القرافي عن بعض الفضلاء أنّهم علّقوا على الدليل الذي حرّره الرازي بقولهم « هذا رجوع منه عن قاعدة الحسن والقبح التي سلمها، وبحث على فرضها وتقديرها، فإنّها تقتضي ثبوت الأحكام بالعقل»[2]. ومن أهم الأدلة التي يستقيم الاحتجاج بها على فرض التنزّل ما حرّره الباجي بقوله « أنّ العقل لو كان يوجب إباحة شيء من هذه الأعيان أو حظره لما جاز أن يرد الشرع بخلاف ذلك، لأنّه لا يجوز أن يرد الشرع بخلاف ما يوجبه العقل. ولمّا جاز ورود الشرع بالتحليل والتحريم، دلّ على أنّ العقل لم يبح شيئا ولم يحرّمه»[3].

أمّا المعتزلة الذين اختاروا مذهب الوقف فمرادهم أنّه لا حكم في الأفعال قبل ورود الشرع لعدم دليل الثبوت وهم يحكّمون العقل بحسب الإمكان، ويربطون الأحكام بالمصالح والمفاسد، فلمّا فقدوا الدليل فيما لم يدرك العقل مصلحته ولا مفسدته توقّفوا في الجواب إلى وقت حصول العلم بذلك على لسان صاحب الشرع[4]. غير أنّ هذا القول غير معتدّ به عند أغلب المعتزلة، فقد حكاه أبو الحسين البصري عن بعضهم، ولم يسمّ أحدا منهم، ثمّ أبطله[5].

أمّا الأحناف فقد بيّن علاء الدين السمرقندي أنّ التوقف عندهم لا يعني عدم الحكم، بل « لا بدّ أن يكون لهذه الأفعال حكم عند الله تعالى»[6] وهذا الحكم يمكن أن يكون هو الوجوب بالإيجاب الأزلي، أو الحرمة بالتحريم الأزلي، ويمكن أن يكون مباحا « إلاّ أنّه لا يمكن الوقوف على ذلك بالعقل لخفائه ودقته، فيتوقف في الجواب إلى ورود الشرع»[7].

1- المحصول: 1/ 47.

2- نفائس الأصول: 1/ 410-411.

3- إحكام الفصول: ص 682-683 – وهذا الدليل هو الذي اكتفى بذكره ابن العربي في كتابه "المحصول في أصول الفقه" ص 134.

4- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 417 – السمرقندي: ميزان الأصول، 1/ 315 – حلولو: الضياء اللامع، 1/ 159.

5- المعتمد: 2/ 392.

6- ميزان الأصول: 1/ 315.

7- م. ن: 1/ 316.

2- مذهب الإباحة:

وهو مذهب معتزلة البصرة، واختاره الجبّائيان، ونصره أبو الحسين البصري، وهو في الحقيقة مذهب أكثر المعتزلة. وذهب إليه من المالكية أبو الفرج المالكي[1]، ومن الشافعية ابن سريج، وأبو حامد المروزي[2] وقال به العراقيون من الأحناف[3].

وقد أنكر الاشاعرة على فقهائهم اختيارهم هذا المخالف لأصولهم والموافق لأصول المعتزلة، ورأى الباقلاني أنّهم ذهبوا إلى الإباحة « لغفلتهم عن تشعّب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا بأنّهم ما انتحوا مسالكهم، وما ابتغوا مقاصدهم»[4]. وهذا يعني أنّهم وإن وافقوهم في القول بالإباحة بالإباحة فقد خالفوهم في المستند، لأنّ المعتزلة مستندهم العقل، أمّا فقهاء الأشاعرة فمستندهم الشرع[5]. وذلك لأنّهم تمسّكوا بعدّة آيات منها قوله تعالى ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا** ﴾[6] وقوله تعالى ﴿ **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾[7] وكذلك قوله سبحانه ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾[8] وهي نصوص تدلّ على الإذن قبل ورود الشرائع[9] وتظهر وتظهر فائدة المسألة في نظر هؤلاء عند تعارض الأدلّة أو عند انعدامها، حيث ينبغي الرجوع في نظرهم إلى أصل الإباحة. وهذا نوع آخر من الخلاف كما أكّد القرافي غير المحكي عن المعتزلة[10].

ونوقش هذا الاستدلال بأنّ الآيات محمولة على ما ورد الشرع بإباحته من الطيبات بعد البعثة لا قبلها، وبأنّه معارض بقوله تعالى ﴿ **وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ** ﴾[11]

1- هو عمرو بن محمد الليثي، تقدّمت ترجمته.

2- هو القاضي أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر المروزي، أخذ العلم عن أبي إسحاق المروزي، ونزل البصرة، وأخذ عنه فقهاؤها، من مصنفاته "شرح مختصر المزني" و"الجامع" في المذهب. ت: 362هـ (أبو بكر الحسيني: طبقات الشافعية، ص 86-87).

3- ابن القصّار: المقدّمة في الأصول، ص 153 – أبو الحسين البصري: المعتمد، 1/ 315 – الباجي: إحكام الفصول، ص 681 – الشيرازي: التبصرة، ص 533 – جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 52.

4- الجويني: مختصر التقريب، 3/ 474-475.

5- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 408.

6- البقرة: 29.

7- طه: 50.

8- الأعراف: 32.

9- حلولو: الضياء اللامع، 1/ 162 – المشّاط: الجواهر الثمينة، ص 263.

10- نفائس الأصول: 1/ 409.

11- النحل: 115.

وهو دليل على أنّ الله تعالى منع من الحكم في الشيء بأنّه حلال أو حرام، لذلك وجب التوقف في الحكم قبل ورود الشرع[1].

أمّا المعتزلة فمستندهم عقلي قائم على أصل التحسين والتقبيح عندهم. فهم يحكّمون العقل بحسب الإمكان فيما عُلم حسنه وقبحه بناء على المصالح والمفاسد، أمّا الحسن الذي استوى طرفاه ولم يترجّح فعله على تركه، والأفعال التي لم يقض فيها العقل بحسن ولا قبح فهي مباحة ومأذون فيها عقلا، وهذه الإباحة تجري عندهم مجرى الإذن السمعي من الله تعالى قبل ورود الشرع، وإن لم ترد صورة الإذن[2]. وأهمّ أدلّتهم على ذلك أمران:

1- أنّ الأفعال الاختيارية الزائدة على القدر الضروري الذي تحتاج إليه الحياة كأكل الفاكهة مثلا خالية عن أمارات المفسدة، ولا يعلم فيها مضرة على المالك، لأنّ مالكها هو الله تعالى، ولا يتضرّر بشيء، فوجب القطع بحسن ذلك، لأنّه يجري مجرى الإذن الذي لا مفسدة فيه ولا مضرّة، فيكون مباحا. ومثال ذلك الاستظلال بحائط الغير، والاستفادة بناره، والتقاط ما تناثر من حبّ غلّته بغير إذنه إذا خلا عن أمارات المفسدة ولم يضرّ بالمالك، فإنّ العقلاء يقضون بأنّ ذلك مباح مأذون فيه ولو لم ترد صورة الإذن[3].

وقد اعترض الأشاعرة على هذا الاستدلال بوجوه، منها أنّه قياس للغائب على الشاهد، وهو قياس أبطله الأشاعرة[4]. ومنها أنّ هذه الصورة المستدلّ بها هي نفسها المختلف فيها، لأنّ محلّ النزاع هو الأفعال الاختيارية التي لا حكم للعقل فيها بحسن أو قبح في حكم الشارع، وهم يقولون إنّ العقل يحكم بحسنها ويدلّ على أنّها مباحة شرعا، فكيف يستدلّ بالمتنازع فيه على المتنازع فيه؟[5]. ومنها أنّ المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم عالما، والمبيح هو الله تعالى إذا اقتضى خطابه التخيير بين الفعل والترك، وبما أنّه لم يرد خطاب يقتضي التخيير في هذه الصورة فلا إباحة[6].

2- أنّ الله تعالى خلق الطعوم في الأجسام مع إمكان أن لا يخلقها، وهذا يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصّها، لأنّه لو لم يكن له فيها غرض لكانت عبثا، والعبث مستحيل في حق الله تعالى.

1- أبو الحسين البصري: المعتمد، 1/ 320 – الآمدي: الإحكام، 1/ 133.

2- أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 320 – الآمدي: الإحكام، 1/ 133.

3- أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 321 – الرازي: المحصول، 1/ 47-48 – جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 53-54.

4- الآمدي: الإحكام، 1/ 134.

5- البدخشي: مناهج العقول، 1/ 127.

6- الغزالي: المستصفى، ص 51.

وهذا الغرض إمّا أن يعود إلى الله تعالى أو إلى العباد. والأوّل مستحيل لتعاليه تعالى عن ذلك، فلا بدّ أن يكون الغرض عائدا إلى غيره بالنفع، وهو دليل الإذن منه لنافي ذلك، ولا يحصل النفع إلاّ بالتناول فيكون التناول مباحا[1].

واعترض الأشاعرة على هذا الدليل بأنّه مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى، وعلى تعليلها بالأغراض، وهذا الأصل باطل كما قرّره المتكلّمون من أصحاب الأشعري[2]. وقالوا أيضا لو سلمنا صحّة تعليل ذلك بالغرض فلا نسلم الحصر بأنّ الغرض لا يعود إلاّ إلى الله أو إلى العباد، إذ يجوز أن يكون لله غرض آخر في خلق المآكل اللذيذة لا يتعلق بأفعالنا كالاستدلال باختلاف ألوانها وأشكالها على معرفة الصانع، أو التنزّه بمشاهدتها ونحو ذلك[3].

المذهب الثالث: الحظـر:

هذا المذهب اختاره معتزلة بغداد، والإمامية، وبعض فقهاء أهل السنة مثل أبي بكر الأبهري من المالكية، وابن أبي هريرة[4] من الشافعية، والحلواني[5] من الحنابلة، وغيرهم[6].

ورغم أنّ مذهب هؤلاء الفقهاء يوافق قول طائفة من المعتزلة، فإنّه يقوم على مستند شرعي يخالف مستند المعتزلة العقلي. فمن ذلك استدلالهم بقوله تعالى ﴿ **وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ** ﴾[7]، وهو دليل على أنّها لم تكن محلّلة قبل ورود الشرع. وكذلك قوله تعالى ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[8] فهو يدلّ على أنّ ما لم يأتنا لا نأخذه، وذلك هو التحريم[9] وقوله تعالى ﴿ **يَسْأَلُونَكَ مَاذَا**

1- أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 320 – الرازي: المحصول، 1/ 48 – الآمدي: الإحكام، 1/ 134 – جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول، 2/ 54.

2- الآمدي: الإحكام، 1/ 134 – البدخشي: مناهج العقول، 1/ 127. وهي مسألة خلافية سيأتي عليها الكلام في القياس.

3- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 139 – البدخشي: مناهج العقول، 1/ 128.

4- أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، وأبي إسحاق المروزي، درّس ببغداد، وانتهت إليه إمامة العراقيين، له"شرح مختصر المزني" ومسائل في الفروع. ت: 345هـ (وفيات الأعيان: 2/ 75).

5- أبو الفتح محمد بن علي بن محمد بن عثمان، الحلواني، البغدادي، الحنبلي، من أهمّ مصنّفاته "كفاية المبتدي في الفقه". ت: 550هـ (هدية العارفين، مع كشف الظنون 6/ 81).

6- أبو الحسين البصري: المعتمد، 2/ 315 – الباجي: إحكام الفصول، ص 681 - ابن مفلح: أصول الفقه، 1/ 172– ابن النجّار: شرح الكوكب المنير، 1/ 327.

7- الأعراف: 157.

8- الحشر: 7.

9- القرافي: نفائس الأصول، 1/ 409.

﴿مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾[1] مفهومه أنّ المتقدّم قبل الحلّ هو التحريم، لأنّهم يسألون ماذا أبيح لهم ممّا كان محظورا. وقوله تعالى ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾[2] مفهومه أنّها كانت محرّمة قبل قبل ذلك[3].

أمّا الدليل العقلي الذي يحتج به المعتزلة القائلون بالحظر ومن وافقهم في المأخذ، فعمدته ما تعارف عليه العقلاء من قبح التصرّف في ملك الغير بغير إذنه، ولمّا كانت الأعيان ملكا لله تعالى لم يجز الانتفاع بها بغير إذنه، ووجب أن يكون ذلك محظورا قياسا على الشاهد[4] بمعنى أنّا نعلم أنّ ذلك قبيح ومحظور في الشاهد الذي هو الإنسان، وكذلك ينبغي أن يكون الانتفاع بملك الغائب – وهو الله تعالى – محظورا.

ويمكن للذين ينكرون صحة الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد أن يردّوا هذا الدليل من الأصل. ولكن، على فرض التسليم بصحة ذلك، فإنّ الاستدلال المذكور لا يستقيم، لأنّه قياس مع وجود الفارق، وذلك لأنّ حرمة التصرّف في ملك الشاهد ظاهرة لتضرّره بذلك، أمّا الغائب – وهو الله تعالى – فلا يجوز القول بتضرّره لأنّه منزّه عن ذلك، ولا يجوز تنزيله منزلة الآدميين. ثمّ إنّ هذا الاستدلال غير مسلم في الشاهد نفسه، لأنّه يمكن الانتفاع بأملاك الإنسان من وجوه لا ضرر عليه فيها كالاستظلال بظله، والأنس بصحبته، والاستضاءة بسراجه، ونحو ذلك، وهذا يعدّ حجّة على نفي الحظر لا على إثباته[5].

فائدة المسألة

إذا طبّقنا مقياس الشاطبي في ضرورة وجود عمل تحت كلّ مسألة تذكر في علم أصول الفقه، فإنّه يصعب بناء أيّ فرع من الفروع العملية على هذه المسألة رغم أنّ بعض الأصوليين تكلّفوا ذلك.

ويمكن بيان خلوّ هذه المسألة عن الفائدة انطلاقا من مسلّمة ظاهرة، مقتضاها أنّ الفائدة العملية المطلوبة لا بدّ أن تكون شرعية، لأنّ علم الأصول شرعي يفترض في قواعده أن تتمحّض لإنتاج الفوائد الشرعية. والفائدة المطلوبة لا تكون شرعية إلاّ إذا تُلقّيت من جهة الشرع، ولا يكون ذلك إلاّ بعد وروده. وبما أنّ هذه المسألة تبحث في حكم الأفعال قبل الشرع فإنّ فائدتها لا يمكن أن تكون

1- المائدة: 4.

2- المائدة: 1.

3- المشّاط: الجواهر الثمينة، ص 263.

4- أبو الحسن البصيري: المعتمد، 2/ 319- الرازي: المحصول، 1/ 49.

5- الشيرازي: التبصرة، ص 535- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 148.

شرعية، لأنّه لا يمكن وصف فعل أو حكم على فعل بأنّه شرعي قبل ورود الشرع.

فالمسألة بناء على ذلك هي مجرّد مسألة تاريخية متعلقة بأفعال الناس الذين عاشوا قبل الشرع لا بعده. لذلك فهي لا تفيد المكلفين بالشرع بعد وروده في شيء.

وإذا سلمنا بإفادتها التاريخية، فإنّ الحكم على أفعال العقلاء في الأزمنة المتقدّمة على الشرع لا يخلو من أحد افتراضين: إمّا أن لا يُعلم من جهة الشرع، أو أن يُعلم من جهته. فإن لم يعلم من جهة الشرع وبني على أساس عقلي لم يكن ملزما، ولا يمكن وصفه بأنّه شرعي، وإن علم من جهة الشرع انتفى الإشكال، وصارت الأحكام على أفعال العقلاء قبل البعثة شرعية. وبذلك يتحوّل الخلاف من خلاف عقلي إلى خلاف شرعي سببه ظنّية النصوص أو تعارضها، وهو خلاف لا علاقة له بأصل التحسين والتقبيح الذي فُرّعت عليه هذه المسألة. وقد تقدّم أنّ الفقهاء الذين قالوا بالحظر استدلوا بنصوص، وأنّ الذين قالوا بالإباحة استدلوا بنصوص أخرى، ولا يخفى أنّ خلافهم هذا شرعي.

غير أنّ الفائدة التاريخية نفسها غير مسلمة، لأنّ عددا من الأصوليين أكّدوا أنّ البحث في هذه المسألة تكلف لا فائدة فيه، إذ أنّها غير متصوّرة أصلا بناء على عدم جواز خلوّ الزمان من شرع. قال ابن القصّار « على أنّ الكلام في هذه المسألة تكلف، لأنّه لا يعقل الناس حالا قبل الرسل والشرائع، لأنّ الرسل بعد آدم عليه السلام، فقد تقرّرت الشرائع في جميع الأشياء بالرسل عليهم السلام »[1]. وأكّد آخرون أنّ الله تعالى منذ خلق آدم قال له ﴿**أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ**﴾[2] فأمرهما ونهاهما عقب خلقهما، وكذلك كل زمان[3]. واستدلّ آخرون بقوله تعالى ﴿**أَيَحْسِبُ الإِنْسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى**﴾[4] والسّدى الذي لا يؤمر ولا ينهى، وبقوله تعالى ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنُ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾[5] وكذلك قوله تعالى ﴿**وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ**﴾[6]. وبناء على ذلك فالخلاف في هذه المسألة غير متصوّر أصلا إلاّ في صورة افتراضية، على تقدير أنّ الأشياء لو لم يرد في حقها شرع ما حكمها؟[7]

ويفهم من ذلك أنّ الكلام على أحكام الأفعال قبل البعثة إنّما يقصد به زمن اندراس الشريعة وجهل الأحكام عند الفترة بين رسالتين، وحاصله أنّ الناس في هذا الزمن هل يُعذرون بجهلهم أم

1- المقدمة في الأصول: ص 156.

2- البقرة: 35.

3- ابن اللحّام: القواعد والفوائد الأصولية، ص 109-110.

4- القيامة: 36.

5- النحل: 36.

6- فاطر: 24.

7- ابن مفلح: أصول الفقه، 1/ 178-179 – ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 1/ 323-324.

لا؟ وهل يُؤاخذون على عدم الإيمان فقط؟ أم يؤاخذون على ترك العمل بالفروع؟ أم لا يؤاخذون على شيء؟ والخلاف في هذه المسألة يعدّ خلافا شرعيا، لأنّ أحكام أفعال الناس زمن الفترة وردت فيها نصوص شرعية تكلّم عليها العلماء[1] ولا علاقة لذلك بموضوع الأحكام قبل الشرع، لأنّه لم يوجد زمان لا شرع فيه كما يذهب إلى ذلك أكثر أهل السنة، وجهل أكثر الناس بأحكام الشريعة زمن الفترة لا يعني عدم وجودها.

وتصوّر بعضهم فائدة هذه المسألة في حق من خُلق في جزيرة أو برية ولم تبلغه الدعوة[2]. فهؤلاء يجري الخلاف في حكم أفعالهم: هل هي على الحظر؟ أم على الإباحة؟ أم لا حكم في حقّهم؟

لكنّ هذه الصورة تخالف صورة المسألة المبحوثة من جهة أنّ هؤلاء الذين لم تبلغهم الدعوة يعيشون بعد ورود الشرع. لذلك فلا وجه للقول بأنّه لا حكم على أفعالهم مادام الشرع موجودا وإن لم يبلغهم. أمّا إذا حُكم في حقّهم بالحظر أو بالإباحة فإنّ هذا الحكم إنّما يُتلقّى من الشرع. وحينئذ يَبطل تنزيل المسألة على تقدير صحة القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

وبحث آخرون عن بعض الفروع الفقهية التي يمكن بناؤها على الخلاف المذكور في هذه المسألة، فقالوا تظهر فائدة الخلاف في استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما جهل دليله، أو وجدت فيه أدلّة متعارضة من كل وجه دون مرجّح، فالبعض يستصحب الحظر، ويستصحب آخرون الإباحة، مثل الخلاف في أكل الثعلب، وسنّور البرّ، والزرافة، والنبات المجهول، واللبن المجهول، ونحو ذلك[3].

لكنّ تخريج الفروع المذكورة وما يماثلها على هذه المسألة لا يستقيم لعدّة أسباب:

1- أنّ الأصل المخرّج عليه غير متصوّر كما تقدّم، وإنّما ذكره الأصوليون الأشاعرة بوصفه صورة افتراضية على تقدير التنزيل لإبطال أصل التحسين والتقبيح العقليين[4]. أمّا المعتزلة فذكروه لإثبات صحة أصلهم.

2- أنّ الخلاف في هذه الفروع واقع بعد الشرع بناء على أدلّة سمعية بعضها يدلّ على الإذن، وبعضها يدلّ على المنع[5] بينما تهتم هذه المسألة بالأحكام قبل الشرع على فرض خلوّ الزمان منه.

1- العبّادي: الآيات البينات، 1/ 129-131 – اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 49.

2- الزركشي: البحر المحيط 1/ 160.

3- م. ن: 1/ 162 – عبد القادر بدران: نزهة الخاطر العاطر،1/ 82.

4- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 163.

5- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 49.

3- أنّ الخلاف في هذه الفروع بعد الشرع يخالف صورة الخلاف المذكور في المسألة، لأنّه لا يلغي احتمال القول بأنّه لا حكم، إذ أنّ ورود الشرع في حق هذه الفروع بالإذن أو المنع يقتضي احتمالين فقط، هما: الحظر أو الإباحة، وعدم الترجيح بينهما لا ينفي احتمال أحدهما، وبناء على ذلك فلا وجه للقول بعدم الحكم الذي عليه جمهور أهل السنة.

4- أنّ مأخذ الخلاف في هذه الفروع، كما بيّن الزركشي، ينبغي أن يكون: هل الحلال هو ما لم يدلّ دليل على تحريمه، أو ما دلّ على إباحته؟[1]

والحاصل أنّ الخلاف في أحكام العقلاء قبل ورود الشرع لا ينبني عليه عمل، وهو مبحث كلامي افتراضي ذكره الأصوليون بوصفه امتدادا للخلاف الكلامي المتعلّق بأصل التحسين والتقبيح. ففائدته بالنسبة إلى الأصوليين تسديدية نظرية، لا عملية شرعية، لأنّ كل فريق يريد أن يثبت بهذه المسألة سداد موقفه الكلامي. ولم يكن ضروريا استحضار كل هذا الجدل المعقّد طلبا للتصديق، بل كان يكفي الأصوليين استحضار التصوّر وتفويض استقصاء الأدلّة لعلم الكلام. أمّا الفروع العملية المذكورة فهي مبنية على الخلاف في أصول أخرى كما تقدّم بيانه. وممّا يؤيّد ذلك أنّ عددا من الأصوليين ذكروا هذه المسألة في سياق كلامهم على الاستصحاب، ولم يعتبروها من فروع التحسين والتقبيح، ومن هؤلاء على سبيل المثال أبو الوليد الباجي[2] وأبو إسحاق الشيرازي[3].

أصولها الكلامية

1- التحسين والتقبيح.
2- تنزيه الله تعالى.
3- خطاب الله القديم (قدم الكلام).
4- تعليل أفعال الله بالأغراض.
5- منهج الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

1- البحر المحيط: 1/ 163.

2- إحكام الفصول: ص 679 (فصل في بيان الكلام على استصحاب الحال).

3- شرح اللمع: 2/ 977 (باب القول في الأشياء قبل ورود الشرع واستصحاب الحال).

الفصل الثاني
الحكم

المبحث الأول: مسألة تعريف الحكم الشرعي

المبحث الثاني: مسألة تعريف الواجب

المبحث الثالث: مسألة مقدّمة الواجب

المبحث الرابع: مسألة الواجب والمخيّر

المبحث الخامس: هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما معا؟

المبحث السادس: مسألة هل السبب مؤثّر في الحكم؟

اهتمّ الأصوليون في مبحث "الحكم" بتعريفه، ثمّ قسّموه إلى حكم تكليفي وآخر وضعي.

وقسّموا الحكم التكليفي إلى أقسامه المعروفة، وهي الواجب، والمندوب، والمحرّم، والمكروه، والمباح.

وقسّموا الحكم الوضعي إلى السبب والشرط، والمانع، والصحّة، والفساد، والبطلان، والرخصة، والعزيمة على اختلاف معروف بينهم في إدراج بعض هذه الأحكام ضمن أقسام الحكم الوضعي.

وتكلموا على أحكام الحكم، بمعنى أنّهم تكلموا على أحكام الأقسام المذكورة، وقسّموا بعضها إلى أقسام أطالوا البحث في أحكامها، كتقسيمهم الواجب إلى عين وكفاية، وإلى موسّع ومضيق، ثمّ إلى معيّن ومخيّر، ونحو ذلك من أقسام الواجب وأقسام كل حكم.

وليس من غرضنا متابعة جميع هذه الأقسام ولا تقسيم المبحث بناء عليها، لأنّ ذلك يطول، ولأنّه توجد كثير من الأحكام وتقسيماتها التي لم تذكر فيها المبادئ الكلامية أصلا، أو أُشير إليها عرضا بما لا يستحق أن يكون مسألة مخصوصة.

لذلك سنقتصر على ذكر المسائل التي حضرت فيها الكلاميات بوضوح.

وقد أعرضنا في هذا المبحث عن ذكر ثلاث مسائل:

1- **هل وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؟** وهي مسألة مهمّة مبنية على أصول كلامية تتعلق بالأمر الإلهي من حيث هو كلام قديم أو حادث. لذلك رأينا أنّه من الأنسب ذكرها في مباحث الأمر لأنّها تبحث فيه بعنوان " هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟".

2- **هل المباح حكم شرعي؟** وهل هو بالتالي حكم تكليفي؟وهل هو مأمور به؟

وقد اعتبرها الدكتور محمد العروسي عبد القادر من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، لأنّ بعض المعتزلة أنكروا يكون المباح من الشرع، ولأنّ الأشعري كما ذكرها في مقالاته،ولأنّ الخلاف فيها مبنيّ على اعتبار الأحكام تكاليف ومشقات مؤكّدا أنّ مصطلح التكليف الذي يدلّ على المشقة مستحدث وأنّ المعتزلة هم الذين أدخلوه في علم أصول الفقه[1].

وهذا كله لا يبرّر في نظرنا اعتبار هذه المسألة مشتركة للأسباب التالية:

أ- أنّ مجرّد ذكر المتكلمين لبعض المسائل الأصولية في كتبهم لا يعني أنّ الخلاف فيها مبنيّ على أصول كلامية، فهم يحتاجون إلى عدّة مسائل أصولية خالصة كما تبيّن لنا في الفصل الرابع من الباب الأوّل.

ب- أنّه لا يقال عن كثير من الكلاميات التي تستحضر في علم الأصول إنّها مشتركة، بل هي مسائل لعلم الكلام، ومبادئ لعلم الأصول.

ج- أنّ الخلاف في هذه المسألة ليس مبنيا على أصل كلامي، على فرض تسليمنا أنّ مصطلح التكليف أدخله المعتزلة والمتكلمون في علم الأصول. بل هو رغم ذلك خلاف ذو طبيعة أصولية لأنّه مبني على الخلاف في تفسير المباح.

د- أنّ كثيرا من الأصوليين صرّحوا بأنّ النزاع في ذلك لفظي خالص[2] ويصعب اعتبار الخلافات المبنية على أصول كلامية لفظية.

هـ- أنّ الجهة الوحيدة التي يمكن أن يستحضر فيها الأصل الكلامي هي اعتبار المباح حكما تكليفيا باعتبار أنّه يجب على المكلف اعتقاد إباحته، لأنّ هذا الاعتقاد ليس مباحا، بل هو حكم شرعي آخر هو الوجوب المتعلق بالمباح، والمفروض أن يقع الكلام على خصوص المباح فقط، أي على حكمه هو من حيث أنّه حكم شرعي أم لا، لا على حكم الوجوب الواجب اعتقاده في حقه.

1- المسائل المشتركة، ص 86-90.

2- الرازي: المحصول، 1/ 301 – الزركشي: البحر المحيط، 1/ 277-281.

3- تقسيم الحكم باعتبار الحسن والقبح:

لم نذكر هذا المبحث لأنّه كان مبحثا تعريفيا وتقسيميا مبنيا على ما استقرّ بيانه عند الأصوليين في أصل التحسين والتقبيح. والأصوليون لم يستعيدوا فيه الجدل المتعلّق بهذا الأصل، بل اعتنوا بتعريف الحسن والقبيح لبيان كيفية اندراج الأحكام التكليفية فيهما. وقد كانت أكثر خلافاتهم منطقية متعلقة بصناعة الحدود كاختلافهم في تعريف الحسن هل يدخل فيه المباح أم لا؟ إلى غير ذلك مما هو معروف في مظانّه[1] ولا يعدّ الخلاف فيه كلاميا.

المبحث الأول: مسألة تعريف الحكم الشرعي

الحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء هو مدلول خطاب الشارع. أي إنّه ما استفيد من الخطاب لا نفس الخطاب[2].

وهذا المفهوم مناسب لاختصاصهم لأنهم يهتمون بالحكم بوصفه ثمرة الخطاب وأثره.

أمّا الأصوليون فالحكم عندهم نفس الخطاب، وذلك لأنهم يهتمون بالنصوص الشرعية بوصفها أدلة الأحكام[3].

ولما كان الخطاب مضافا إلى الله تعالى بوصفه الحاكم ترتب على ذلك إثارة عدة إشكالات متعلقة بصفات الله وبكيفية تعلق خطابه الأزلي بأفعال المكلفين الحادثة ونحو ذلك من مثارات الخلاف التي استدعيت فيها المبادئ الكلامية.

وقد عرّف الأصوليون الحكم الشرعي تعريفات مختلفة ومتقاربة في عمومها. وكانت لهم عليها مناقشات منطقية تتعلق بصناعة الحدود، وأخرى لغوية وفقهية، والذي يهمنا منها هو المناقشات الكلامية.

وأشهر هذه التعريفات أنّ الحكم الشرعي هو" خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بطريق الاقتضاء أو التخيير أو الوضع"[4].

1- أنظر: الرازي: المحصول، 1/ 22-24.

2- الرهوني: تحفة المسؤول 2/ 9، ابن النجار: 1/ 333

3- تشمل الأدلة إلى جانب القران السنة والإجماع، والقياس. ومع أنها ليست كلها خطابا صريحا فهي راجعة جميعا إلى خطاب الله تعالى لأنها كاشفة له ودالة عليه.

4- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص32.

وتعريف الحكم بأنه الخطاب يثير مسألة الكلام النفسي القديم عند الأشاعرة، لأنهم اختلفوا في تفسير الخطاب هل هو الكلام الأزلي أم لا؟

وذلك لأنّ الخطاب في أصله اللغوي توجيه الخطاب نحو الغير للإفهام. وهذا هو الذي ذهب إليه المتقدمون من الأشاعرة حين فسروا الخطاب بأنه الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه. وبناء على ذلك لا يسمى الكلام في الأزل خطابا لأنه لا وجود للمخاطبين في الأزل حتى يوجه إليهم الخطاب. ولما كان الحكم قديما عند الأشاعرة كان الأولى أن لا يذكر "الخطاب" في الحدّ لأنه بهذا التفسير ليس قديما ويجب أن يقال "الكلام" لأنّ الكلام قديم، ولا يشترط فيه وجود المخاطبين خلافا للخطاب.

وذهب آخرون إلى أنّ الخطاب وإن كان في أصله موضوعا للكلام الموجه نحو الغير للإفهام، فقد نقل إلى ما وقع به التخاطب مطلقا أي إنّه يستعمل في معنى الكلام. ولهذا عرّفوه بأنه ما يقصد به الإفهام أعمّ من أنْ يكون من قصد إفهامه متهيئا لفهمه أم لا. وعلى هذا يصح تعريف الحكم الشرعي بأنه الخطاب. ويصح أن يوصف الكلام بأنه خطاب دون وجود مخاطب.

وقيل الأولى أن يفسّر الخطاب بأنه مدلول ما يقصد به الإفهام، أي الكلام اللفظي الدال على الكلام الأزلي القديم. لأنّ الكلام يطلق حقيقة عند الأشعري على النفسي والنفسي لا يقصد به الإفهام، فصحّ أن يكون اللفظي هو الذي يقصد به ذلك. لكنّ هذا التفسير ضعيف عند الأشاعرة وفيه نظر، كما يقولون، لأنّ قصد الخطاب موجود دائما مع النفس أو مع الغير[1].

ومع ذلك كله يظل الإشكال قائما من جهة أنّ الخطاب الشرعي في الأزل إنشاء لأنه يتضمن طلبا متعلقا بمخاطب، فكيف يتصور إنشاء القديم وليس في الأزل من يطلب منه شيء؟

والجواب عن ذلك عند الأشاعرة أن المخاطب وإن لم يكن موجودا في الأزل بالفعل، فهو موجود بالاعتبار، بمعنى أنّ الله تعالى يوجب الأحكام في الأزل على المكلفين على تقدير وجودهم [2] غير أنّ عددا من الأحناف تجنبا لهذه الإشكالات رجحوا اصطلاح الفقهاء فلم ينظروا إلى الحكم على أنّه نفس الخطاب، بل أكدوا أنّه ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما[3]. فقد نظروا إلى الحكم من جهة متعلقه ومحله، وهي الأفعال الصادرة عن المكلفين، فإنها محل الأحكام ومتعلقاتها،

---

1 – ابن السبكي: الابهاج 1/ 43-44 ، الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 5-6 ، التفتازاني: التلويح 1/ 37 ، الزركشي: البحر المحيط1/ 126.

2 – القرافي الفروق 1/ 49

3 – صدر الشريعة: التنقيح (مع التوضيح) 1/ 40.

وغرضهم هو بيان الصفات التي توصف بها هذه الأفعال من وجوب وحرمة ونحوهما[1]. لذلك عرّف بعضهم الحكم الشرعي بأنه " أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء للفعل أو الترك أو التخيير بينهما"[2].

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بثلاثة أجوبة:

الأول: أنه كما أريد بالحكم ما حكم به، أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية الدالة على أنّ الوجوب ليس نفس كلام الله لذلك يصح تعريف الحكم بأنه الخطاب.

الثاني: أنّ الحكم في الحقيقة هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. وهذا يعني أنه ينبغي تعريف الحكم بناء على حقيقته لا بناء على المعنى الذي يطلق على جهة التسامح. فتعريفه بأنه أثر الخطاب من وجوب وحرمة ونحوهما هو تعريف بغير المعنى الحقيقي.

الثالث: أنّ الحكم هو نفس خطاب الله تعالى، فالإيجاب هو نفس قوله "إفعل" غير أنّه إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم، وهو الفعل، يسمى وجوبا، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار. لذلك تجد الأصوليين حين يتكلمون على أقسام الحكم يقولون الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحريم أخرى، وتارة الوجوب والتحريم[3].

وردّ هذا الوجه عند بعض المحققين من الأشاعرة بأنّ الوجوب مترتب على الإيجاب، يقال أوجب الفعل فوجب، فكيف يكون عينه؟[4]

لكنّ علاء الدين السمرقندي أكد أنّ الذي يقتضيه مذهب الأشاعرة هو أنّ الإيجاب عين الواجب، والحكم عين المحكوم، والتحريم عين الحرمة، فيكون إطلاق اسم الحكم على المحكوم طريق الحقيقة، وهو من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول، وذلك بناء على مذهبهم في أنّ التكوين عين المكوَّن.

أمّا الأحناف فإذا أطلق الحكم عندهم على المحكوم، فإنّ ذلك يكون بطريق المجاز إطلاقا للمصدر على اسم المفعول بناء على مذهبهم في أنّ التكوين غير المكوَّن[5].

وتعتبر مسألة التكوين والمكوّن من أشهر المسائل الكلامية التي خالف فيها الأحناف الماتريديةُ الأشاعرةَ والمعتزلةَ.

---

1 – جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 1/ 120.

2 – الكوراني : شرح مختصر المنار، ص 69.

3 – التفتازاني: التلويح1/ 40–41

4 – العطار على المحلي: 1/ 68

5 – ميزان الأصول: 1/ 114

فالتكوين عند الماتريدية صفة قديمة لله تعالى، وهي إيجاده الكائنات وقت وجودها، أمّا المكوَّن الذي هو المخلوق فحادث. فالمصدر الذي هو التكوين صفة الله تعالى واسم المفعول الذي هو المكوَّن صفة المخلوق.

أمّا الأشاعرة والمعتزلة، فالتكوين عندهم عين المكوّن، وهما حادثان، وبما أنّ التكوين حادث فلا يصحّ أن يكون صفة لله تعالى.

ولكل فريق حجج يطول استقصاؤها[1] والمهم هو أنّ بعض الأحناف بنوا الخلاف على هذا الأصل الكلامي ، لأنّ حكم الله تعالى صفة أزلية له هي فعله أمّا كون الفعل الحادث يوصف بأنّه واجب أو حرام، فهو محكوم الله تعالى أي إيجاده الفعل على هذا الوصف، وهو حادث، وذلك بناء على أنّ التكوين عندهم غير المكوّن[2].

لكنّ هذا الإلزام الذي أورده علاء الدين السمرقندي لا يلزم الأشاعرة لثلاثة أسباب:

أ-أنّهم لم يقولوا جميعا إن الإيجاب عين الوجوب، وقد ذكرنا أنّ محققيهم ينكرون ذلك.

ب- أنّ الإسنوي صرح بأنّ الخطاب يراد به ما خوطب به على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول[3].

وهذا فيه نفي لما ذكره صاحب الميزان من أنّ إطلاق المصدر على اسم المفعول هو إطلاق على سبيل الحقيقة عند الأشاعرة.

ج- أنّ الأشاعرة لم يبيّن أحد منهم – فيما اطلعنا عليه – الخلافَ في التعريف بناء على مسألة التكوين والمكون. وهذا البناء لا يصح لأنه يترتب عليه أن يكون الحكم حادثا، وهم لا يقولون بذلك. ووجه هذا الترتيب أنّ التكوين والمكوّن عندهم حادثان، فلو قيس الحكم والمحكوم على ذلك لكان حادثا كالمحكوم.

لكنّ حدوث الحكم بوصفه عين المحكوم بناء على أنّ التكوين عين المكوَّن لازم على مذهب المعتزلة، لأنهم ينكرون الكلام النفسي القديم، ولا يعتبرون الحكم الشرعي خطابا أزليا، وصفة الكلام عندهم محدثة. فلازم مذهبهم بناء على قولهم بأنّ التكوين عين المكوَّن هو أنّ الحكم عين

---

1 – من الذين توسعوا في ذلك أبو المعين النسفي الحنفي، فقد أطال في بيان أدلة الماتردية والرد على ادلة الأشاعرة والمعتزلة ومن وافقهما (تبصرة الأدلة: من ص 400 إلى ص 489). كما رد الرازي قول الماتريدية وفقهاء الأحناف بأنّ التكوين صفة أزلية لله تعالى وأنّ المكون محدث (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 139).

2 –علاء الدين السمرقندي: ميزان الأصول 1/ 114-115.

3 – الإسنوي: نهاية السول1/ 31.

المحكوم، أو الإيجاب عين الوجوب في مستوى الكلام اللفظي الحادث.

وقد نسب صاحب" الميزان" إلى بعض المعتزلة تفسيرهم حكم الله تعالى بأنه "إعلامه" إيانا بكون الفعل واجبا، ومندوبا، ومباحا، وحراما ونحوها[1].

وذلك لأنّ الحكم ليس هو الذي يوجب الوجوب أو الحرمة، أو الحسن أو القبح في الفعل، إذ أنّ ذلك موجود في ذات الفعل، وهو معلوم بالعقل بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح.

ونسب الرازي إلى المعتزلة اعتراضهم على تعريف الأشاعرة للحكم من أربعة أوجه، يهمنا منها الوجه الأول لأنّه اعتراض كلامي منطقي يسلمون فيه جدلا بأنّ الخطاب قديم على مذهب الأشاعرة، لكنهم لا يسلمون بأنّ الحكم قديم بل يرون أنّه حادث حسب ما يقوله الأشاعرة. وبما أنهم – أي الأشاعرة – عرفوا الحكم بأنه الخطاب القديم، فإنّ تعريفهم يكون غير سليم لأنهم عرفوا الحكم الذي هو حادث بالخطاب الذي هو قديم، وهذا تعريف بالمباين.[2]

ولمّا كان الأشاعرة يقولون إنّ الحكم قديم لئلاّ يَرِدَ عليهم هذا الاعتراض، ذكر الرازي أنّ المعتزلة استدلوا على حدوث الحكم بثلاثة أوجه:

«**الأوّل**: أنّ حلّ الوطء في المنكوحة وحرمته في الأجنبية صفة فعل العبد، ولهذا يقال: هذا الوطء حلال أو حرام، وفعل العبد محدث، وصفة المحدث لا تكون قديمة.

الثاني: أنّه يقال: هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم تكن كذلك، وهذا مشعر بالحدوث.

الثالث: أنّا نقول: المقتضي لحل الوطء هو النكاح أو ملك اليمين، وما كان معللا بأمر حادث يستحيل أن يكون قديما. فثبت أنّ الحكم يمتنع أن يكون قديما والخطاب قديم، فالحكم لا يكون عين الخطاب"[3].

وأجاب الرازي وغيره عن هذه الوجوه إجابات ينفون فيها كون الحكم حادثا، لأنّه قديم عندهم ليثبتوا أنّهم عرّفوا القديم بالقديم لا الحادث بالقديم كما يُلزمهم بذلك المعتزلة.

وخلاصة هذه الأجوبة أنهم ردّوا الوجه الأول بأنّ الحادث ليس هو الحكم، وإنّما هو التعلق، والخطاب متعلق بفعل المكلف وليس صفة له. وعلى هذا فإنّ القول بأنّ المرأة حلّت بعد أن لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن، فالموصوف بالحدوث إنّما هو التعلق لا الحكم، وهذا هو الجواب على الوجه الثاني. أمّا الوجه الثالث فلم يسلّموا فيه بأنّ النّكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك

---

1 – ميزان الأصول: 1/ 115

2 – جلال الدين عبد الرحمن : غاية الوصول 1/ 130

3 – المحصول: 1/ 15 16

من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية، وذهبوا إلى أنّها"معرّفات" لها، إذ المراد من العلّة في الشرعيات إنّما هو المعرّف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرّفا للقديم[1].

لكن حدوث التعلق الذي بنيت عليه هذه الردود غير مسلّم عند الأشاعرة أنفسهم، لأنّ التعلق عندهم قديم ولو كان حادثا للزم عنه أن يكون الحكم حادثا، وأنّ الكلام في الأزل لا يسمى حكما[2]. غير أنّ بعض محققيهم حاولوا الخروج من هذا الخلاف بينهم بأن قسّموا التعلق إلى قسمين:

أحدهما تعلـّق صلوحي: وهو تعلق اعتباري ومعنوي قديم، مقصوده أنّ الخطاب يتعلق بأفعال المكلفين تعلقا معنويا قديما قبل وجودهم، إذ هو صالح للتعلق بأفعالهم بعد وجودهم.

ثانيهما: تعلق تنجيزي: وهو تعلق حادث، لأنّه يرتبط بأفعال المكلفين بعد وجودهم[3]

والملاحظ أنّ كل هذا الذي ذكرناه من الإشكالات والردود، رغم تعدّده بحيث يمكن تقسيمه إلى عدة مسائل جزئية فقد اعتبرناه مسألة واحدة من مسائل تعريف الحكم الشرعي، لأنّ الذي أثار النقاشات الواردة إنما هو تعريفه بأنّه "خطاب الله تعالى" وتفسير ذلك بأنه الخطاب الأزلي القديم.

فائدة المسالة

لا يترتّب على البحث في تعريف الحكم بالطريقة المتقدمة فائدة عملية، والفروع الفقهية التي ذكرت ليست مبنية على الخلافات المبحوث فيها، بل ذكرت بوصفها أدلّة استقرائية أريد بها ترجيح مفهوم للحكم على آخر. وهذا يدلّ على أنّ الفقه يعدّ مادة يستند إليها الأصوليون لتسديد بعض تصوّراتهم.

والملاحظ أنّ تعريف الحكم مبحث تصوّري في أصله، لكنّ الأصوليين حوّلوه إلى مبحث تصديقي مبني على مبادئ كلامية.

غير أنّهم لم يهتموا فيه بالاستدلال على صحة تصديقاتهم الكلامية، وإنّما أخذوها مسلّمة في الغالب وركّزوا على جعل الحدّ مطابقا لها.

وعلى هذا تكون فائدة بحثهم تسديدية، من جهة أنّهم راموا تسديد التصوّر.

ورغم أنّهم لم يخالفوا ضابط "المبدئية" لأنّهم لم يحوّلوا المبادئ إلى مسائل استدلالية، فإنّ أكثر ما ذكروه يخالف في تقديرنا ضابط "التناسب" لأنّ إثارة قضية الخطاب الأزلي القديم غير مناسب لاختصاص الأصولي الذي يُفترض فيه أن يهتم بطرق استنباط الأحكام الشرعية من الخطاب اللفظي.

---

1 -م.ن: 1/ 16-17: ابن السبكي: الإبهاج 1/ 45-47، الإسنوي : نهاية السول1/ 40-41، البدخشي: مناهج العقول 1/ 35-36

2 - ابن السبكي: الإبهاج 1/ 46

3 - البناني على المحلي:1/ 48

فإذا كان الفقهاء يهتمون بالأحكام بوصفها الثمار التفصيلية المستنبطة من الخطاب، فإنّ وظيفة الأصوليين تتمثل في بيان كيفية الاستنباط من الخطابات اللفظية الموجودة في القرآن والسنة أو في الأدلة الراجعة إلى ذلك، أمّا الكلام النفسي القديم فلا يمكن أن يطّلع عليه أحد[1] وإنّما المبحوث فيه هو اللفظ سواء أكان دليلا على الكلام القديم كما يقول الأشاعرة، أم لم يكن كذلك كما يقول المعتزلة. فجميع الأصوليين مهما كانت مذاهبهم في الكلام القديم يشتغلون واقعيا بالكلام المقروء والمكتوب.

ثمّ إنّ تعريف الحكم بأنّه أثر الخطاب ومدلوله كما يقول الفقهاء، أو بأنّه الخطاب مع الاكتفاء بكونه الخطاب اللفظي يريح الأصوليين من الانتقادات التي قلّ أن يسلم منها تعريفهم بالطريقة التي ذكروها.

ولا يحوجهم إلى تكلف الأجوبة التي لا تقطع النزاع[2] لأنّها لا تسلم بدورها من ردود وتدقيقات تزيد الكلام تعقيدا.

أصولها الكلامية

1- كلام الله تعالى القديم (الكلام النفسي).

2- الكلام اللفظيّ (الحادث).

3- تعلق الخطاب (هل هو حادث أو قديم).

4- التكوين والمكوَّن.

5- التحسين والتقبيح.

المبحث الثاني: مسألة تعريف الواجب

يعتبر تعريف الواجب – كأيّ تعريف – مطلبا تصوريا يراد به معرفة حقيقة المحدود ما أمكن، أو رسمه بما يميزه عن غيره.

لذلك تكلّم الأصوليون في تعريف الواجب على مقتضى شروط صناعة الحدود. وليس من غرضنا تفصيل جلّ ما ذكروه في ذلك، وإنّما يهمّنا – كما هو معروف من غرض البحث – أن نركّز على الكلاميات التي روعيت عند رسم الحدّ.

---

1 – إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص 26.

2 – البيانوني: الحكم التكليفي، ص 31.

وذلك لأنّهم لم يكتفوا بالحرص على مطابقة حدّ الواجب لمعناه المتداول بين الفقهاء، بل حرصوا على أن يطابق أصول الاعتقاد المحرّر في علم الكلام حتى لا يكون علمهم الأدنى مخالفا للعلم الأعلى.

ونشير فيما يلي إلى بعض التعريفات مبيّنين الاحترازات الكلامية التي ذكرها أصحابها.

عندما بيّن الأصوليون وجوه تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام لم يختلفوا في أنّ الواجب هو ما طلب الشارع فعله على وجه الإلزام[1] لكنّهم لمّا راموا رسمه بما يزيد إظهار حقيقته تمييزا له عن غيره من الأقسام، اختلفوا في ذلك لعدّة أسباب منها اختلافهم فيما ينبغي مراعاته من المسلّمات الكلامية. فقد تجنّبوا رسمه بما يترتّب على فعله من مدح وثواب، لأنّ المندوب يشاركه في ذلك، ورسموه بما يترتّب أو يمكن أن يترتّب على تركه من ذمّ وعقاب، لأنّ ذلك يميّزه عن المندوب كما يميّزه عن الحرام، والمكروه، والمباح.

ثمّ إنّهم اختلفوا في الذمّ هل يكون من الشرع أو من العقل؟ بناء على اختلافهم في التحسين والتقبيح.

ولا خلاف بينهم في أنّ العقاب الأخروي يكون من الله تعالى، لكنّهم اختلفوا في حتميته ووجوبه على الله تعالى بناء على اختلافهم في مسألة الوعد والوعيد. لذلك تعيّن عليهم استحضار ما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز، فما يجوز في حقه يجوز إثبات ما يدلّ عليه في الرسم، وما لا يجوز يجب تركه تنزيها للذات الإلهية عن الاتصاف بما يخلّ بصفات الكمال.

ذكر الغزالي أنّ قوما عرّفوا الواجب بأنّه " الذي يعاقب على تركه " واعترض عليه بأنّه قد يُعفى عن العقوبة عنه ولا يخرج عن كونه واجبا. وذكر أنّه قيل في تعريفه هو " ما توعّد بالعقاب على تركه " وردّه بأنّه تعالى لو توعّد لوجب تحقيق الوعيد، فإنّ كلام الله تعالى صدق ويتصوّر أن يعفى عنه ولا يعاقب.

ثمّ اختار أن يقال في حدّه "هو الذي يذمّ تاركه ويلام شرعا بوجه ما" وأكّد أنّ الذمّ أمر ناجز بينما العقوبة مشكوك فيها[2].

وذكر الرازي هذا التعريف مع تغيير طفيف، ونسبه إلى القاضي أبي بكر الباقلاني مؤكّدا أنّ الواجب هو " ما يذمّ تاركه شرعا على بعض الوجوه"[3] وذكر نفس الاحترازات التي بيّنها الغزالي

---

1 – الرازي: المحصول، 1/ 18 – ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 52.

2 – المستصفى: ص 53.

3 – المنقول في "التلخيص" عن الباقلاني أنّه عرّف الواجب بقوله: « كل ما ورد الشرع بالذمّ بتركه من حيث هو ترك له » (1/ 163) والخلاف بين قيده الأخير وقيد "على بعض الوجوه" في تعريف الغزالي، وقيد "على وجه ما" في تعريف الرازي خلاف لفظي لأنّ مقصدهم من ذلك واحد، وهو أن يشمل الحدّ الواجب المخيّر والموسّع والواجب على الكفاية لأنّ ما يترك في بعضها يؤتى به على وجه البدل.

تقريبا، وأضاف أنّ قوله "شرعا" إشارة إلى ما يذهب إليه الأشاعرة من أنّ الأحكام لا تثبت إلاّ بالشرع[1]، وفي ذلك حرص ظاهر على إثبات ما يخالف المعتزلة.

وقد كان إمام الحرمين الجويني أكثر وضوحا في حرصه على مخالفة المعتزلة، وعلى ضبط التعريف بما يوافق أصول الأشاعرة. ونثبت فيما يلي بعض ما ذكره لدلالته الواضحة على مدى حضور الكلاميات في مبحثه التعريفي:

« قال قائلون الواجب الشرعي هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب، فإنّا لا نرى على الله تعالى استحقاقا، والربّ تعالى يعذّب من يشاء، وينعّم من يشاء. وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة، فهو يلائم أصلهم، ولكنّه منقوض عليهم بالصغائر مع اجتناب الكبائر، فإنّ من معتقدهم أنّها تقع من فاعلها مكفّرة، وإن كانت محرّمة، ويفرض من قبيل المأمورات ما هو كالصغائر من فنّ المحظورات، ثمّ لا يستحقّ تارك تلك المأمورات عقابا مع المحافظة على جلّة المأمورات، فظهر بطلان هذا الحدّ »[2].

وبيّن الآمدي أيضا بطلان الحدّ المذكور من جهة بطلان "الاستحقاق" ولم يتوسّع في بيان ذلك على رأي الأشاعرة مكتفيا بأنّه مبيّن في علم الكلام[3].

ومعروف عن الأشاعرة أنّهم لا يوجبون على الله تعالى شيئا، بل هو يتصرّف في مملكته على حسب إرادته ومشيئته[4]. وبناء على ذلك فالثواب ليس بحق محتوم، والعقاب ليس واجبا عليه تعالى، ولا يثاب العبد أو يعاقب لأنّه يستحقّ ذلك، وكل ما يقع منه تعالى "عدل". أمّا وعده بالثواب وتوعّده بالعقاب، فإنّ قوله الحق ووعده الصدق[5].

لذلك حرص الأشاعرة على ردّ كلّ تعريف يخالف أصولهم المبيّنة في علم الكلام.

ويبدو أنّ التعريف الذي ردّه الجويني ومن وافقه كالآمدي ليس خاصا بالمعتزلة فحسب، بل هو منسوب إلى بعض أئمة الأشاعرة. لذلك انتقد الإمام المازري ما قدح به الجويني على هؤلاء الأئمة، وأكّد أنّ ما ذكره غير قادح، لأنّ ما ذكروه في حدّهم جار على ما استقرّ من واجبات الشرع. قال « وقد أخبر الشرع هنا بحقيقة ما قلناه، وتوعّد الله سبحانه تارك الواجبات بالعقاب، وأعلمنا أنّه يوقعه به، إلاّ أن يكون ممّن سبق في قضائه عفوه عنه وصفحه عن ذنبه، والاستحقاق إذا أثبت

1 – المحصول: 1/ 18.

2 – البرهان: 1/ 213–214.

3 – الإحكام: 1/ 138.

4 – المتولّي: الغنية في أصول الدين، ص 139.

5 – الجويني: الإرشاد، ص 381.

بالسمع صار في القطع إليه كالاستحقاق الثابت بالعقل »[1]. وهو يؤكّد بذلك أنّ الذين ذكروا هذا التعريف من أئمتهم لا يقولون بالاستحقاق العقلي كما تقول المعتزلة، بل يثبتون الاستحقاق الثابت بالأدلّة السمعية.

ومن التعريفات التي ردّها الجويني قول بعضهم "الواجب ما توعّد الله تعالى على تركه بالعقاب" فقد أكّد أنّ ترك لفظ الاستحقاق في هذا الحدّ لا يدلّ على أنّه مرضيّ « فكم من تارك واجبا لا يعاقبه الله، ولو كان معيّنا بالوعيد لحلّ به العقاب، إذ لو لم يكن كذلك لكان عين ذلك الوعيد خُـلْـفا تعالى الله سبحانه عن ذلك »[2].

لكنّ الإمام المازري ذهب إلى أنّ هذا لمز في الحدّ لا يليق بأصول الأشاعرة من جهة أنّ الخلف في الوعيد لا يعدّ قبيحا لأنّ الذي يحملنا عليه الحلم وكره الطباع « والله وصف نفسه بالحلم، وهو جميل الصفح والعفو، فلا قبح في أن لا ينفّذ وعيده في بعض العصاة» وهذا خلافا لعدم الوفاء بالوعد فإنّ الخلف فيه مذموم لأنّه يحمل على الحرص والشحّ[3].

أمّا المعتزلة، فقد حدّوا الواجب حدودا متقاربة وحرصوا فيها على إثبات لفظ الاستحقاق، فقد حدّه القاضي عبد الجبّار بأنّه « هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه »[4] وذكر أنّه يمكن أن يقال في حدّه « هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذمّ، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذمّ »[5]. وذكر أبو الحسين البصري أنّ الواجب يحدّ بأنّه « الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذمّ، أو أنّه: فعل على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ على الإخلال به»[6].

وهذه التعريفات تلائم أصل المعتزلة في الوعد والوعيد. وقد لخّص القاضي عبد الجبار ما ينبني على هذا الأصل من علوم بقوله « وأمّا علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ذلك لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب »[7].

وهذا الأصل بدوره مبنيّ على أصلين آخرين هما "التوحيد" و"العدل" فتوحيد الله تعالى في صفاته يقتضي تنزيهه عن صفات النقص التي من بينها الكذب والخلف[8]. وعدل الله تعالى يقتضي أنّه

---

1 – إيضاح المحصول: ص 238.

2 – البرهان: 1/ 214.

3 – إيضاح المحصول: ص 239.

4 – شرح الأصول الخمسة: ص 39.

5 – م. ن: ص 41.

6 – المعتمد: 1/ 339.

7 – شرح الأصول الخمسة: ص 135-136.

8 – م. ن: ص 135.

أنّه سبحانه لا يفعل إلاّ الحسن، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه[1]. لذلك فهو لا يخلّ بوعده ووعيده، ولا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه[2]. فالعدل عندهم بناء على ذلك يقوم على ما ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة خلافا لأهل السنة الذين يرون أنّ العدل هو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة[3].

كل ذلك يقتضي أن يكون الثواب والعقاب قائمين على أساس "الاستحقاق" المذكور في حدود المعتزلة، لذلك أكّدوا في بعضها أنّ الفعل هو المؤثر في استحقاق العقاب، وهذا مخالف بداهة لمذهب الأشاعرة الذين يجعلون ذلك منوطا بمطلق المشيئة الإلهية، وله تعالى أن يعذب المطيع وينعّم العاصي[4].

فائدة المسألة

بما أنّ الحدّ مبحث تصوّري فلا ينتظر أن تنبني عليه فروع فقهية، بل إنّ الفروع الفقهية الداخلة تحت مسمى الواجب هي التي ينبغي أن تراعى عند الحدّ، وقد رأينا كيف أنّ الأصوليين حرصوا على أن يشمل الحدّ فروض الكفاية، والواجبات المخيّرة والموسّعة.

غير أنّ هذا لا ينفي الفائدة العملية على الإطلاق، لأنّ ذكر العقاب أو الذمّ في التعريف من شأنه أن يدفع المكلف إلى الحرص على العمل بالواجب.

أمّا الأصول الكلامية المستحضرة في التعريف فيُقصد بها تسديد الحدّ ليوافق المسلّمات أو المبادئ الاعتقادية المبيّنة في علم الكلام.

والحق أنّ أغلب الأصوليين لم يتوسّعوا في استقصاء ذلك، بمعنى أنّهم لم يحوّلوا المبادئ الكلامية المستحضرة إلى مسائل يستدلون على إثبات التصديق بها، واكتفوا بالإشارة إلى أنّ ذلك مفصّل في علم الكلام كما فعل المازري[5] والآمدي[6].

ولعلنا نحن الذين أطلنا نسبيا في ذلك حرصا منّا على بيان أهمّ ما ذكروه، وعلى توضيح أهمّ الأصول الكلامية التي رُوعيت في حدودهم.

---

1 – م. ن: ص 132.

2 – م. ن: ص 133.

3 – الشهرستاني: الملل والنحل، 1/ 37.

4 – المازري: إيضاح المحصول، ص 238.

5 – م. ن: ص 239. قال « وهذا إنّما يبسط في علم الكلام. »

6 – الإحكام: 1/ 138. وقد تقدّمت الإشارة إلى قوله في ذلك.

أصولها الكلامية:

1- تنزيه الله تعالى.

2- العدل الإلهي (عند المعتزلة).

3- التوحيد (عند المعتزلة).

4- الوعد والوعيد (الاستحقاق).

5- التحسين والتقبيح.

المبحث الثالث: مسألة مقدّمة الواجب

مقدّمة الواجب هي التي يتوقف عليها الواجب ولا يتمّ إلاّ بها لذلك تعرف هذه المسألة بعبارة "ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب" ويعبّر عنها بعضهم بقوله " ما لا يتمّ الأمر به يكون مأمورا به" والمذكور في التلخيص عن الباقلاني عبارة "الأمر بالفعل أمر بفعل ما لا يتمّ إلاّ به"[1]

والعبارة الأولى أشهر، والثانية أشمل كما لاحظ ابن النجّار، من حيث أنّ الأمر قد يكون للندب فتكون مقدمته مندوبة، وربّما كانت واجبة كالشروط في صلاة التطوّع [2]

وينقسم ما لا يتمّ الواجب إلاّ به إلى ثلاثة أقسام:

أ- **أجزاء الواجب**: وهي أركانه ومكوّناته التي لا يكون إلاّ بها مثل فرائض الوضوء كغسل الوجه، وفرائض الصلاة كالسجود، ونحو ذلك.

والخطاب المتعلق بهذه الأجزاء تكليفي يقتضي الوجوب بلا خلاف.

وهذا القسم غير مقصود في هذه المسألة، إذ لا إشكال في وجوبه،لأنّ الأمر بالكلّ يقتضي الأمر بالأجزاء تضمّنا بمعنى أنّ الأمر بالماهية المركبة يعدّ أمرا بكلّ جزء من أجزائها. فالأمر بالصلاة مثلا هو أمر بكل مكوّناتها التي لا تكون إلاّ بها.

ب- **ضروراته العقلية والحسيّة** : ومثال الضرورة العقلية ترك ضدّ الواجب عند القيام به، والسير إلى الحجّ، والصعود إلى مكان عال إذا واجب إلقاء شيء منه. ومثال الضرورة الحسيّة التي يعبّر عنها

1- الجويني: التلخيص 1/ 290.

2- شرح الكوكب المنير : 1/ 360

بالعادية أيضا وجود الماء إذا وجب غسل شيء أو النار إذا وجب إحراق شيء، أو غسل جزء من الرأس زائد على حدّ الوجه ليتحقق غسل جميعه.

وأخرج الزركشي هذا القسم من الخلاف بحجّة أنّه لا يتعلّق به خطاب شرعي بالوجوب، لأنّ الوجوب من أحكام الشرع لا من أحكام الحسّ أو العقل[1]

لكنّ ابن النجّار اعتبره موضوع خلاف[2] وهو ما يفهم من كلام عامّة الأصوليين لأنّ المذكور مقدّمات للواجب خارجة عنه، ويتعلق بها الخطاب الوضعي من جهة كونها أسبابا أو شروطا ضرورية. والخلاف فيها موضوعه هل هي واجبة بوجوب ما توقفّ عليها ؟ فتدخل ضمنا في خطاب التكليف.

ج- **شروطه وأسبابه وانتفاء موانعه الشرعية**: مثل كون الإقامة شرطا في وجوب الصوم، وكون النصاب سببا في وجوب الزكاة، وكون الدّيْن مانعا من وجوب الزكاة، وانتفاؤه يوجبها، فيكون مقدّمة لذلك.

ويدخل هذا القسم تحت خطاب الوضع، وهو المقصود غالبا عند الكلام في هذه المسألة، لأنّ الشروط والأسباب وانتفاء الموانع خارجة عن الواجب وليست من أجزائه بل هي من مقدّماته التي يتوقف عليها.

لذلك ترجمت هذه المسألة بقولهم "مقدّمة الواجب" [3].

وحاصل الخلاف بين الأصوليين في ذلك مقتضاه: هل تعدّ هذه المقدّمات التي يتعلّق بها خطاب الوضع واجبة؟

ومعنى ذلك، هل تصير حكما تكليفيا من جهة أنّ المكلف مطالب بها؟

ولا خلاف في أنّ ما يتوقف عليه الوجوب من سبب أو شرط أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله. وقد حكي الإجماع على ذلك[4].

ويستوي في ذلك ما كان خارجا عن مقدور المكلف كحضور إمام الجمعة، وحضور العدد المشترط فيها، وما كان داخلا في مقدوره، فالنصاب بوصفه سببا في وجوب الزكاة مقدور للمكلف، ومع ذلك لا يجب تحصيله بقصد أن تصير الزكاة واجبة. والإقامة بوصفها شرطا في وجوب أداء الصوم مقدورة

1- البحر المحيط: 1/ 223

2- شرح الكوكب المنير : 1/ 359

3- ابن السيكي: الإبهاج 1/ 108

4- القرافي: شرح تنقيح الفصول ص 161: ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 1/ 358

للمكلف ولا تجب عليه بحيث يمنع من السفر. والدّيْن لا يجب دفعه ليزول المانع من وجوب الزكاة رغم أنّ ذلك قد يكون مقدورا للمكلّف. فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله.

لكنّ محلّ الخلاف هو ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب، بمعنى هل هو واجب بوجوب الواجب المتوقف عليه؟

وقد قيل إنّه واجب لتوقّف الواجب عليه، وهو قول الأكثرية وقيل ليس بواجب لأنّ الأمر لم يقتض إلاّ تحصيل المقصد.

ودقق بعضهم محلّ الخلاف بأنّه متعلّق بالواجب المطلق أي غير المقيّد شرعا بما يتوقف عليه وجوده [1].

وتقرير المسألة بهذه الطريقة التي لخّصناها من كلام الأصوليين يعتبر بحثا أصوليا لا مدخل فيه للمسائل الكلامية.

لكنّ عددا من الأصوليين حرروا المسألة بطريقة أخرى تدخل في القسمة أفعال الله تعالى التي يتوقف عليها فعل الواجب بعد وجوبه.

ومن أقدم الذين بحثوا في المسألة بهذه الطريقة أبو بكر الباقلاني الذي يعدّ كما رأينا في الباب الأول أقدم أصولي أشعري أدخل الكلاميات في علم الكلام حسب المصادر المتوفّرة لدينا. وقد تبعه عدد من الأصوليين في ذلك وزادوا المسألة كثيرا من التدقيقات التي ذكرنا بعضها وسنذكر بعضها الآخر فيما يلي.

وحاصل القسمة أنّ ما يتوقف عليه فعل العبد إمّا أن يكون من فعل الله تعالى وإمّا أن يكون من فعل العبد، وكلّ منهما إمّا أن يتوقف عليه فعل الواجب أو لا[2]. والأوّل غير مقدور للمكلف أصلا، والثاني قد يكون مقدورا وقد يكون خارجا عن قدرته:

1- ما يكون من فعل الله تعالى :

وهو ثلاثة أقسام:

1- القرافي : شرح تنقيح الفصول ص 161: ابن النجّار : شرح الكوكب المنير 1/ 358

2- عبّر ابن السبكي عن ذلك بقوله " يتوقف عليه الوجوب" (الإبهاج 1/ 108) وهو غير دقيق حسب ما تقدّم من ضبط محلّ الخلاف، لأنّه لا خلاف في عدم وجوب تحصيل ما يتوقّف عليه الوجوب، وإنّما الخلاف متعلّق بما يتوقف عليه الواجب في وقوعه بعد تقرر وجوبه، فالموضوع هو ما توقف عليه الفعل لا الوجوب. أمّا الباقلاني فكان دقيقا حين عبّر عن ذلك بقوله " ما لا يتمّ فعل المأمور به إلاّ به" (التلخيص : 1/ 209)

أ- ما يتوقف عليه فعل الواجب: أي يتوقّف عليه إيقاعه بعد وجوبه، مثل توقف صلاة المكلف وغير ذلك من أفعاله الواجبة عليه على تعلق إرادة الله تعالى له بذلك وعلى الخبر النفساني القديم أي على علم الله تعالى بأنّه سيفعل ذلك، وليس له دليل على معرفة الخبر النفساني القديم [1].

ويدخل في ذلك التكليف بالمشي مع عدم الآلة أي الرجل.

فهذه الأمور غير مقدورة للمكلّف، ولذلك لا تجب عليه بناء على عدم جواز تكليف المحال وما لا يطاق، ويجوز القول بوجوبها بناء على تجويز تكليف المحال وما لا يطاق، وهو الصحيح من مذهب الأشعري حسب ما أكّده الباقلاني [2]

ب- ما لا يتوقف عليه فعل الواجب: ومثال ذلك عند الأشاعرة خلق القدرة في العبد، فهي في الظاهر يتوقّف عليها الفعل لأنّ فقدها يمنع تصوّر إيقاع الفعل مقدورا، لكنّ ذلك لا يمنع تصوّر ضدّه مقدورا. ومعنى ذلك حسب نظرية الكسب عند الأشاعرة أنّ العبد مكلف بفعل غيره أي بفعل الله الذي لا يدخل في مقدوره[3]، ويمكن أن يسلب الله تعالى قدرة العبد ويكلفه بالفعل حالة كونه قادرا على ضدّه لا عليه. ومثال ذلك أنّهم جوّزوا التكليف بالقيام في حال قعود المكلف وإن كانت هذه القدرة مفقودة عند القعود الذي هو ضدّ القيام، فصار القيام غير متصوّر وقوعه مقدورا للمكلف بينما ضدّه الذي هو القعود متصور مقدورا[4]

والحاصل أنّ خلق القدرة في العبد لا يتوقف عليه فعل الواجب مقدورا له، لأنّ الواجب عندئذ يكون غير متصوّر الوقوع بقدرة العبد، وإذا كان القيام بضدّه يُتصوّر وقوعه مقدورا.

ج- ما لا يمكن تصّور فعل الواجب معه: وهذا لا يُتصوّر معه وجوب أصلا فضلا عن تصوّر إيقاع الواجب، لأنّ ذلك غير ممكن مع عدم إمكان تصوّر الوجوب. وهو عند الباقلاني يتضمّن الخروج عن تصّور فهم الخطاب، بمعنى أنّه يستحيل معه ثبوت الخطاب وتعلّق التكليف بالواجب، ومثاله استحالة تكليف الميّت، والجماد، والبهائم. وهذا القسم مستحيل عند الجميع بما في ذلك الأشاعرة الذين يجيزون تكليف المحال[5]

1- القرافي: نفائس الأصول 3/ 1518

2- الجويني : التلخيص 1/ 291. نؤكّد أنّ ما ورد في التلخيص دون تعليق نعتبره من قول الباقلاني. والملاحظ أنّ الكلام هنا متعلّق بمستوى الجواز شرعا كما سيأتي بيانه في موقعه من هذا الفصل.

3- أكّد الآمدي أنّ " العبد غير خالق لفعله، فكان مكلّفا بفعل غيره، وهو تكليف ما لا يطاق" (الإحكام : 1/ 201)

4- الجويني : التلخيص 1/ 293

5- م ن: 1/ 291

2- ما يكون من فعل المكلف:

لا كلام على ما لا يتوقّف عليه الوجوب ولا فعل الواجب بعد وجوبه، لأنّ ذلك ليس من مقدّمات الواجب، وإنّما الكلام على ما يكون من فعل العبد ويتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه.

وهذا ينقسم إلي قسمين:

أ-ما لا يكون مقدورا للمكلف : مثل الطهارة في الصلاة وغيرها من الشروط إذا عجز عنها المكلّف، فلا يقول أحد بوجوبها [1]و لا يتحقق معه وجوب الفعل إلاّ على القول بتكليف ما لا يطاق[2].

ب-ما يكون مقدورا للمكلف: ولا يتمّ وقوع المأمور به أو الواجب إلاّ به، مثل اشتراط الطهارة في الصلاة عند القدرة عليها، وغير ذلك من العبادات المشروطة وشرائطها التي يقدّر عليها المكلّف.

وفي هذه الصورة يكون ما لا يتمّ فعل الواجب إلاّ به واجبا، أو أنّ الأمر بفعل المأمور به يقتضي الأمر به، فالأمر بالصلاة يقتضي الأمر بالطهارة لا محالة عند أكثر الأصوليين خلافا لبعض المعتزلة[3].

فائدة المسألة

لا خلاف في أنّ هذه المسألة تدخل تحتها كثير من الفروع الفقهية، فقد ذكر الرازي منها ثلاثة [4] وذكر غيره أكثر من ذلك بكثير[5].

ويمكن القول بأنّ هذه المسألة تنطبق على جميع الواجبات التي لها مقدّمات يتوقف عليها إيقاع الفعل، وكلّ واجب في الحقيقة له مقدّمات.

وهذا يدلّ على مدى أهمية الفائدة العملية التي تظهر في كثرة الفروع التي أشرنا إلى بعضها أثناء البحث في المسألة.

لكنّ الأمر ليس كذلك على إطلاقه، لأنّ هذه الفروع الكثيرة ليست مبنية على المسألة انبناء تفريع بمعناه الاستنباطي، إذ جميع مباحث الحكم تصورية في جوهرها، والتصور لا يتعلق به استنباط، أمّا التصديق بالأحكام فيكون بعد ثبوت دلالة الأدلة عليها، ولا كلام على دلالة الأدلة في مبحث الأحكام، لذلك أكّد ابن السبكي عند كلامه على فوائد هذه المسألة أنّ الفقيه لا ينظر دائما إلى الخلاف

1- القرافي: نفائس الأصول 3/ 1518

2- ابن السبكي : الإبهاج 1/ 108

3- الجويني: التلخيص 1/ 293

4- المحصول: 1/ 291/ 293

5- من هؤلاء ابن اللّحام الذي ذكر ستّة وثلاثين فرعا (القواعد والفوائد الأصولية: من ص 94 إلى ص 104)

الأصولي في هذه الفروع ولا يجعل لبحثه تعلقا بها [1].

والمقصود بيانه أنّ هذه الفروع لم تُستنبط من هذه المسألة ولم تُبْنَ عليها، وإنّما تندرج تحتها اندراج الفروع الفقهية تحت قواعدها الكلية التي تمّ ضبطها واستنتاجها بعد استقراء الفروع.

ومسألتنا هذه عبارة عن قاعدة كلية استنبطها الأصوليون وضبطوا أقسامها بمقتضى معرفتهم للفروع، أمّا الخلافات الفقهية المتعلقة بهذه الفروع، فهي ليست مبنية على قاعدة ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، بل مبنية على الخلاف في أدلتها الشرعية الموجودة في مظانّها.

والحاصل أنّه لا ينبني على الخلاف في مقدّمة الواجب خلاف في فروع فقهية يختلف في استنباطها على جهة التفصيل.

أمّا على جهة الجملة، أي جملة الأشياء التي لا يتمّ فعل الواجب إلاّ بها فيترتّب في خصوصها خلاف مبني على الخلاف في وجوبها.

وهو خلاف متعلّق بالثواب والعقاب

فعلى القول بأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به غير واجب فإنّ المكلف إذا أتى به مع الواجب لا يثاب عليه أصلا، أو لا يثاب عليه مثل ثواب الواجبات، أمّا إذا تركه مع ترك الواجب فإنّه لا يعاقب عليه عقاب ترك الواجبات إضافة إلى عقاب ترك الواجب المقصود لأنّه لم يتعلق به خطاب خاص كالمشي إلى الحجّ، وهذا ليس كترك السعي إلى الجمعة لأنّه تعلق به خطاب خاص هو قوله تعالى: ﴿ **إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوا إِلَى ذِكْرِ الله** ﴾[2] والخلاف موضوعه الواجب المطلق كما سبق بيانه لا الواجب المقيّد ببعض مقدّماته.

أمّا على القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فإنّ الثواب يتحدد في حالة الفعل، بمعنى أنّ المكلف يثاب على المقدّمات كما يثاب على فعل الواجب نفسه. وعند الترك فإنّ المكلّف يعاقب عقابين، على ترك الوسيلة من ناحية وعلى ترك المقصد من ناحية أخرى.

وعلى الجملة فإنّ تعدد الثواب والعقاب فيما هذه سبيله إذا وردت به النصوص فلا إشكال، لأنّ ذلك يكون مبنيا عليها، لكنّ الخلاف حاصل في بناء ذلك على هذه القاعدة عند عدم ورود النّص[3].

وواضح أنّ القواعد المذكورة مناسبة لهذا المبحث ومتوقفة عليه بقطع النظر عن تفسير جهة هذا

1- الإبهاج: 1/ 112

2- الجمعة: 9

3- القرافي : شرح تنقيح الفصول،ص 161، الزركشي : البحر المحيط 1/ 228-229.

التوقف. والمسألة في عمومها مفيدة عمليا في بيان لزوم القيام بمقدمات الواجب بناء على القول بوجوبها تجنّبا للإثم والعقاب وطلبا للثواب.

لكنّ الإشكال يظهر عند الكلام على فائدة إدخال المسلّمات الكلامية في هذه المسألة، أي في ذكر فعل الله تعالى غير المقدور للمكلف، واستحضار عقيدة خلق أفعال الإنسان، ومسألة جواز التكليف بما لا يطاق.

وهذه الأصول الكلامية المختلف فيها لا ينبني عليها الخلاف في الفروع ولا في موضوع تعدد الثواب والعقاب لأنّ المفروض في الأصولي أنّ يهتمّ بمقدّمات الواجب التي تعدّ من أفعال العباد في حالتي القدرة والعجز. أمّا أفعال الله تعالى وإرادته، وعمله، وغير ذلك ممّا يتوقف عليه فعل المكلف فإنّ معرفتها غير ممكنة من جهة تحديد انبناء التعلق عليها بالنصّ، وإن كان استحضار الإيمان بها مطلوبا. وليس المكلّف هو الذي يفعل هذه المقدمات التي هي فعل الله تعالى، لذلك فإنّ ذكرها في المسألة يعدّ "عاريّة" بحسب اصطلاح الشاطبي.

أصولها الكلامية

1- خلق أفعال العباد
2- إرادة الله تعالى
3- علم الله تعالى
4- الخبر النفساني القديم
5- التكليف بما لا يطاق

المبحث الرّابع: مسألة الواجب المخيّر

ينقسم الواجب بالنظر إلى المأمور به[1] أي بحسب نفس الفعل الذي تعلق به الوجوب إلى قسمين:

أولها: واجب معيّن: وهو ما يطلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره، كالصلاة، والصيام، وكالواجب الذي يتعيّن على من نَذَرَ التصدّق بمالٍ بعينه، ونحو ذلك. وحكمه أنّ المكلف لا تبرأ ذمّته إلاّ إذا أدّاه بعينه، لأنّه مخاطب فيه على التعيين[2]

1- الرازي: المحصول 1/ 273

2- ابن بدران : نزهة الخاطر العاطر ص 64 ، زحيلي أصول الفقه الإسلامي 1/ 65.

ثانيهما: واجب مخيّر: وهو ما يرد فيه الإيجاب متعلقا بشيء من الأشياء على جهة التخيير لا التعيين[1] أي أن يكون الواجب مبهما بين أقسام محصورة [2] كالتخيير بين خصال الكفارة الوارد في قوله تعالى ﴿ **لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ باللّغْوِ في أَيْمَانِكُمْ ولكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** ﴾[3] فالمكلف الذي تجب عليه الكفّارة مخيّر في القيام بأيّ واحد من الإطعام، والكسوة، والعتق.

وهذا القسم جائز بلا خلاف، فقد نقل عن الباقلاّني تصريحه بأنّ ذلك عليه إجماع السلف وأئمة الفقه[4] وهذا النقل غير مستبعد عنه بناء على ما جاء في تلخيص التقريب: "ولا نحفظ عن أحد من أصحاب المذاهب منع تجويز ذلك على الجملة"[5].

ونسب إلى المعتزلة إنكار ذلك حتّى أنّ ابن السبكي حين نقل عن الباقلاّني القول بالإجماع على الجواز استثنى المعتزلة [6] لكنّ الباقلاّني لم يصحّ عنه استثناؤهم، بل الثابت عنه كما ورد في التلخيص أنّ المعتزلة يجوزون ذلك [7]. ونسب إلى بعضهم القول بامتناعه عقلا بناء على لزوم اجتماع النقيضين، لتناقض الوجوب والتخيير [8]. والأولى في ذلك الاحتكام إلى كلام المعتزلة أنفسهم، فقد أجاز القاضي عبد الجبّار ذلك صراحة [9] وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، ومذهب أبي الحسين البصري[10] .

ويبدو أنّ اللبس في النقل عن المعتزلة ورد من جهة إنكارهم تفسير أهل السّنة لمتعلق الوجوب، فظُنّ أنّ ذلك إنكار للواجب المخيّر نفسه.

والحقّ أنّ هذا القسم من أقسام الواجب لا يسع أحدا من الأصوليين والفقهاء إنكاره، لأنّه واقع بالفعل، ونسبة إنكاره إلى المعتزلة لا تصحّ على جهة الإطلاق، بل هي محمولة على إنكارهم تفسير الأشاعرة ومن وافقهم لمُتَعَلِقِ الوجوب كما سيتبيّن فيما يلي.

1- الجويني: التلخيص 1/ 359

2- الغزالي: المستصفى، ص 54

3- المائدة: 89

4- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 85، ابن النجّار : شرح الكوكب المنير 1/ 380.

5- الجويني: التلخيص1/ 359

6- الإبهاج: 1/ 85

7- التلخيص: 1/ 359

8- البرهان: 1/ 186

9- المغني: 17/ 122-123

10- المعتمد: 1/ 77-79

وإذا كان عامة الأصوليين يجيزون الواجب المخيّر فإنّهم مع ذلك يختلفون في أمرين : أحدهما الأمر الذي يبنى عليه الجواز، والآخر هو متعلق الوجوب:

1- تعليل الجواز:

أجاز المعتزلة التعبّد بالأشياء على التخيير بناء على أصلهم في الصلاح والأصلح[1]. فقد أكّد أبو الحسين البصري " أنّه لا يمتنع في العقل أنّ يصلح زيد عند كلّ واحد من فعلين، كما لا يمتنع أنّ يصلح عند فعل واحد معيّن، وكما جاز أن يكون الفعل صلاحا لشخص واحد جاز أن يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد" [2] فإذا كانت المصلحة تتحقق بالفعلين أو أكثر لم يحسن عدم التكليف بواحد منها أو أكثر، لأنّ فيه تفويت مصلحة العباد، كما لم يحسن إيجاب مجموعها، لأنّ المصلحة تحصل من دون المجموع، فلا وجه للوجوب على الجمع، ولا لوجوب واحد بعينه[3].

لكنّ الأشاعرة أنكروا هذا التعليل وبنوا جواز التكليف بالواجب المخيّر على أصلهم في جواز التكليف بما يجوز اكتسابه المبني بدوره على امتناع التكليف بما لا يطاق[4].

وبيان ذلك أنّه يشترط عندهم في المأمور به أن يكون ممّا يصحّ من المأمور اكتسابه [5] والمحال لا يمكن اكتسابه من المكلف، ولا يوجد في خصال الواجب المخيّر أيّ فعل محال لا يجوز اكتسابه، بل كلّ واحد ممّا يقع فيه التخيير يصحّ اكتسابه فليس في تفويض إيثار واحد إلى المكلّف تناقض[6].

وواضح من خلال هذا التعليل عدم الالتفات إلى الصلاح والأصلح، وإلى عدم وجوب ذلك على الله تعالى عند التكليف، فكلّ ما يجوز اكتسابه مما لا يفوق الطاقة يجوز أن يأمر الله به بقطع النظر عن صلاحه، إذ لا يجب على الله تعالى مراعاة المصالح.

2- تعليل متعلَّق الوجوب:

ذكر الأصوليون في ذلك أربعة أقوال:

الأوّل: أنّ الواجب من الخصال المحصورة واحد لا بعينه وهو قول جمهور الفقهاء، والأشاعرة، والأحناف، وذكر ابن السبكي أنّ القاضي الباقلاّني نقل إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافا لكثير من المعتزلة[7].

1- الجويني: التلخيص 1/ 360
2- المعتمد: 1/ 78
3- م ن: 1/ 79
4- الجويني: التلخيص 1/ 360
5- م ن: 1/ 146-147
6- م ن: 1/ 359
7- الإبهاج: 1/ 85

الثاني: أنّ الكلّ واجب على التخيير. وهو مذهب أبي على وأبي هاشم الجبائيين [1] وصرّح به القاضي عبد الجبّار[2] وينسب عادة إلى عامة المعتزلة[3].

الثالث: أنّ الواجب واحد ويتعيّن بالفعل. وهو اختيار بعض الحنابلة مثل القاضي أبي يعلى، وحكي عن الفقهاء، والأشعرية[4].

وهذا القول يعود في حقيقته إلى الأوّل، إذ يمكن اعتباره تفسيرا له، لأنّ أصحابه يرون أنّ الواجب واحد لا بعينه، ويضيفون إلى ذلك موضّحين أنّ هذا الواحد غير المعيّن يصير معيّنا عندما يباشره المكلّف.

وليس معنى قولهم أنّ الواجب غير معيّن ويُعيّنه فعل المكلف واختياره[5]، لأنّ ذلك يترتب عليه جعل الحكم متوقفا على اختيار المكلّف وإرادته في حين أنّ الحكم متوقفّ على أمر الشارع.

الرابع: أنّ الواجب معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا إلاّ أنّ الله تعالى قد علم أنّ المكلّف لا يختار إلاّ ما وجب عليه.

وقد نسب ابن مفلح هذا القول إلى أبي الخطاب الكلوذاني من الحنابلة[6] لكنّ أبا الخطّاب لا يقول به في الحقيقة، لأنّه لم يقل في التمهيد "إنّا نقول كذا..." وإنّما قال: "لا أنّا نقول إنّ الواجب واحد متعيّن عند الله تعالى معيّن عندنا الخ ..." [7] وقد أطال في الاستدلال على قول جمهور أهل السنة فذكر فذكر دليلا، ثمّ أطال في الردّ على أدلة المعتزلة [8].

ويبدو أنّ هذا القول لم يقل به أحد كما أكّد ابن السبكي [9] وإنّما ينسبه الأشاعرة إلى المعتزلة، وينسبه المعتزلة إلى الأشاعرة، لذلك اشتهر بأنّه "مذهب التراجم" [10] وقد نسبه أبو الحسين البصري

1- المعتمد : 1/ 79

2- المغني: 17/ 123

3- نسبه الباجي إلى ابن خويز منداذ من مالكية العراق، وإلى أصحاب أبي حنيفة (أحكام الفصول: ص 208)

4- ابن مفلح/ أصول الفقه 1/ 201

5- ذكرا بن النجّار هذا القول ولم ينسبه إلى أحد (شرح الكوكب المنير: 1/ 382)

6- أصول الفقه 1/ 201

7- التمهيد: 1/ 337

8- فصّل ذلك من ص 337 إلى ص 352

9- " قال: "وعندي أنّه لم يقل به قائل، وإنّما المعتزلة تضمن ردّهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلّق الوجوب بجميع ذلك، فصار معنى يردّ عليه. وأمّا رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له لمنافاته قواعدهم" (الإبهاج : 1/ 85)

10- جلال الدين عبد الرحمن : غاية الوصول 1/ 279. وليس معنى ذلك أنّهم يرجم بعضهم بعضا به، وإنّما القصد أنّ كل فريق يترجم به قول الآخر وينسبه إليه.

إلى الأشاعرة [1] وقال الرازي إنّه " مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده"[2]وخلاصة الدليل على بطلانه أنّه يترتب عليه الجمع بين التخيير والتعيين والتعيين وهو جمع بين متناقضين.

والحاصل أنّه يمكن تلخيص أهمّ الأقوال في قولين أساسيين، هما: الأوّل الذي يتبنّاه الأشاعرة ومن وافقهم من أهل السنة، والثاني الذي عليه المعتزلة، وذلك لأنّ الثالث غير بعيد عن الأوّل، وأمّا الرابع فقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على بطلانه.

وقد أطال الفريقان الجدل بأدلة متنوّعة وتعليلات مختلفة، غير أنّه لا يهمنا من ذلك إلاّ الأسس الكلامية التي بني عليها الخلاف.

يعبّر الأشاعرة عن مذهبهم المذكور بأنّ الوجوب يتعلق بواحد مبهم من أمور معيّنة، ويعبرون عنه تارة بالواحد الدائر بينها. وتارة بالقدر المشترك[3]فهم يفسّرون الإبهام على معنى أنّ متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال، وهذا لا تخيير فيه، أمّا متعلّق التخيير فهو خصوص الخصال. لأنّه لا وجوب فيها[4] وبناء على ذلك فلا تناقض بين الوجوب والتخيير، لأنّ الأوّل متعلق بالقدر المشترك الذي يتحقق في كل واحد من الخصال بوصفه أمرا كلّيا صادقا على كلّ جزئياته، أمّا التخيير فمتعلق بكل جزئية وحدها من حيث أنّه يجوز ترك كل واحدة منها بشرط أن يؤتى بأخرى منها على جهة البدل، فكأنّه قيل أوجبتُ عليك أحدها وأجزتُ لك ترك أحدها، وأيّها فعلتَ جاز لك ترك الباقي[5].

وبقطع النظر عن هذه التوضيحات العقلية التي يريد بها الأشاعرة استبعاد التناقض المتوهّم، فإنّهم لا يبنون قولهم على المصلحة إذ يجوز عندهم التخيير بين ما يظنّ أنّه مصلحة وبين ما لا مصلحة فيه خلافا للمعتزلة[6] فلا يجب على الله تعالى شيء ويجوز أن يخيّر بين أيّ شيئين فأكثر.

وممّا أبطلوا به قول المعتزلة أنّ القول بوجوب الجميع على التخيير يؤدي إلى التباس الواجب على المكلّف مع استمرار الطلب والتكليف. إذ من المستحيل إثبات واجب لا يتوصّل المكلف إلى تعيينه لو حاول ذلك، فيدوم الطلب ويعسر الامتثال، وهو من باب التكليف بالمحال[7].

1- المعتمد : 1/ 79

2- المحصول: 1/ 274

3- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 152، المحلي على جمع الجوامع 1/ 227-228.

4- ابن السبكي : الإبهاج 1/ 85

5- العطار على المحلي: 1/ 228

6- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 86

7- الجويني: البرهان 1/ 190-191

وحكم الواجب المخيّر بناء على ذلك وجوب الإتيان بواحد من الخصال على الجملة وعدم جواز الإخلال به فإنْ ترَكَ المكلف الجميع يعتبر مخلاً بفرض واحد، ولم يستحق العقاب على ترك الجميع، وإذا جمع بينها لم تكن كلها واجبة[1].

أمّا المعتزلة فإنّ موقفهم مؤسس على المصالح، وعلى أنّ الحكم عندهم يتبع الحسن والقبح، فلو لم تكن جميع الخصال مستوية في المصلحة لما خيّر الله تعالى بينها، واستواؤها في صفة المصلحة لا معنى له سوى أنّها واجبة على السواء، وللمكلّف أن يختار أي واحد منها لأنّه لا مزية لواحد على سائرها.

لذلك ردّوا قول الأشاعرة من جهة أنّه يقتضي وجود مزيّة لواحد منها وهو المبهم غير المعيّن، وهذا لا يصحّ لأنّه من باب تكليف ما لا يطاق، قال القاضي عبد الجبّار : "لو لا أنّ الجميع سواء في المصلحة لكان تعالى لا يخيّر المكلّف بين جميعه، وعلى قولهم (أي الأشاعرة ومن وافقهم) لا بدّ في المكلف من مزيّة للواحد منها، وذلك لا يصحّ لأنّه يدخل في تكليف ما لا يطاق" [2].

وقد قصدوا بذلك الفرار من القول بالتخيير بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه، أي من التخيير بين الواجب وما ليس بواجب، لأنّ إيجاب واحد منها يعني أنّ الخصال الأخرى ليست واجبة، والتخيير بين الجميع يلزم عنه إباحة الإخلال بالواجب كما أكّد أبو الحسين البصري[3] ومعنى وجوب الكل عند المعتزلة أنّه لا يجوز الإخلال بها جميعا، ولا يجب الجمع بين اثنين منهما لتساويها في وجه الوجوب، فالله تعالى لم يوجب واحدة من الخصال، وإنّما أوجب الجميع، وكره تركها جميعا، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى[4].

وهذا التفسير هو الذي صرّح به المعتزلة أنفسهم، ولا وجه لقبول تفسير غيرهم لمذهبهم، لأنّه نقل عن بعضهم أنّهم أرادوا بذلك أنّ المكلّف إذا أتى بجميع الخصال فقد فعل واجبات ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، أمّا إذا فعل واحدا فقط فيسقط عنه غيره[5].

1- الباجي: إحكام الفصول، ص 208. وبما أنّ قولهم يقتضي جواز أن يكون لبعضها مزية على بعض فضّلوا الحكم بأنّ المكلّف إذا تركها جميعا عوقب على ترك أدناها ليقل وزره، ولأنّ الوجوب يسقط بفعل الأدنى، وإن أتى بالجميع أثيب على الأوّل في الترتيب على الأعلى، وهو كثواب سبعين مندوبا، لأنّ الأوّل هو الذي يسقط الفرض، وأثيب على الباقي ثواب النفل لأنّه لم يصادف وجوبا في الذمة، هذا إذا فعلها مرتبة أمّا إذا فعلها كلّها في آن واحد فيثاب ثواب واجب على أعلاها فقط لتكثير ثوابه (المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار عليه 1/ 232-233، جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 1/ 275-276).

2- المغني: 17/ 123

3- المعتمد: 1/ 81

4- م ن: 1/ 79

5- البيانوني: الحكم التكليفي ص 132.

لا إشكال في أنّ الواجب المخيّر مسألة أصولية مناسبة تمام المناسبة إلى الفقه، لأنّ الأصوليين يتكلمون على قسم من أقسام الواجب موجود بالفعل. لكنّ هذا يعني أنّ مبحثهم لا يترتب عليه استنباط أحكام فقهية، بل هم يصفون قسما من الواجبات صرّحت به النصوص، ويسعون إلى تصوّره تصوّرا سديدا.

ويكمن الإشكال حقيقة في التعقيدات التي تكلّفوها دون أن تترتب عليها فائدة فقهية عملية، بل دون أن يترتب على ذلك خلاف فقهي إذا قلنا إنّ الفائدة العملية تتمثّل في معرفة المكلّف بما يترتب على فعله أو تركه من ثواب أو عقاب.

وقد نصّ الشاطبي على أنّ هذه المسألة بالطريقة المذكورة ينبني عليها فقه ولا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه[1]. لكنّها في الحقيقة لا ينبني عليها فقه أصلا، فمن باب أولى أن لا ينبني عليها خلاف في بعض الفروع، لأنّ الأصوليين لم يتكلموا عليها بطريقة استنباطية، بل إنّ التصورات التي اختلفوا في تحديدها هي المبنية على الأحكام الفقهية المعروفة، من جهة أنّ الفقه مادة من مواد أصول الفقه على جهة التصوّر لا على جهة التوقف كما بيّنا في الباب الأوّل، وفي مقدّمة هذا الفصل.

ويؤيّد قلة فائدة هذه المسألة بالطريقة التي أوردناها عن الأصوليين أنّ كثيرا منهم نصّوا على أنّ الخلاف لفظي لا معنوي، فقد أكّد الجويني مثلا أنّ هذه المسألة عريّة عن التحصيل، وأنّ ما نقل عن أبي هاشم المعتزلي ليس آيلا على التحقيق إلى خلاف معنوي، لأنّه اعترف بأنّ تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعا لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة [2].

وهو ما استنتجه الرازي مؤكدا أنّ الخلاف غير متحقق أصلا، وأنّه لفظي لا معنوي، لأنّ المعتزلة والفقهاء متفقون على أنّه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميع الخصال ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كلّ واحد منها موكولا إلى اختياره[3].

بل إنّ أبا الحسين البصري المعتزلي صرّح بأنّ المسألة على هذا التفسير وفاق[4]. ومن الذين صرّحوا أنّ الخلاف لفظي بناء على التفسير المذكور الزركشي[5] أمّا الذين أصرّوا على أنّ الخلاف معنوي

1- الموافقات: 1/ 44.

2- البرهان: 1/ 190.

3- المحصول: 1/ 273-274

4- المعتمد: 1/ 79

5- البحر المحيط: 1/ 190

كالآمدي [1] فلا وجه لموقفهم من هذه الجهة ما دامت النتيجة واحدة.

ولا يكون الخلاف حقيقيا إلاّ بناء على التفسير المذكور لقول المعتزلة وهو أنّ المكلّف إذا جمع بين الخصال يثاب عليها جميعا ثواب الواجبات وإذا تركها جميعا يعاقب على الجميع عقاب ترك الواجبات، لكنّ هذا التفسير ليس ثابتا عن المعتزلة بل صرّح القاضي عبد الجبّار وأبو الحسين البصري بخلافه كما نقلنا عنهما. لذلك لا يجوز إلزامهم بما لم يقولوا به ويعدّ الخلاف لفظيا أو شكليا بناء على التفسير الثابت عنهم.

ولسنا نريد ترجيح قول على آخر وإنّما نلاحظ أنّ القولين عقـّدَا المسألة، وأنّ قول الأشاعرة أشدّ تعقيدا، فقولهم إنّ الواجب واحد لا بعينه، أو مبهم من أشياء معيّنة، أو إنّه القدر المشترك من جهة الوجوب بينما التخيير متعلّق بكلّ خصلة بعينها، لا يضيف شيئا مهمّا إلى الواجبات المخيّرة المنصوص عليها، وإنّما هو تعقيد يمكن الاستغناء عنه بالأمر المتفق عليه بين الجميع، وهو براءة الذمّة بفعل واحد فقط والمؤاخذة بترك الجميع، وما يمكن أن يضاف إلى ذلك من أحكام صور تقدّم ذكر بعضها، لأنّ بيان ما يترتب على الفعل والترك هو الذي الذي يفيد في الإقبال على العمل، أمّا التدقيقات التي يغلب عليها الطابع المنطقي فهي صورية لا يترتب عليها عمل ولا خلاف يبنى عليه الخلاف في العمل سواء أكان تفسير الأشاعرة أرجح أم تفسير المعتزلة.

هذا في خصوص الصورة الأصولية والعملية للمسألة.

أمّا حين يبنيها كل فريق على أصوله الكلامية فإنّ الخلاف يكون حقيقيا بسبب عمقه، ووضوح الفروق بين الموقفين من هذه الناحية.

ومع ذلك فإنّ الموطن الأصلي لهذه الخلافات هو علم الكلام، واستدعاء هذه الأصول الكلامية في المسألة لم يغيّر الطابع الشكلي للخلاف على المستوى الأصولي ما دامت النتيجة واحدة.

ثمّ إنّ كثيرا من الأصوليين لم يكتفوا باستحضار الكلاميات بوصفها مبادئ مسلّمة حسب ضابط المبدئية بل نصبوا الأدلّة ودقّقوا الردود، وحوّلوا المبدأ إلى مسألة كلامية، فحصل الخلط بين مسائل العلمين دون مبرّر كاف.

والحاصل أنّ المسألة إذا جرّدت من التعقيدات والكلاميات تعتبر أصولية تهتمّ بتصوّر أحكام نوع مخصوص من الواجبات العملية. ولكنّها بالطريقة التي تقدّم بيانها تعدّ غير مناسبة لعلم الأصول وغير مفيدة للأحكام التي أمر الشارع بها أو بواحد منها على جهة التخيير، فهي ثابتة بالأدلة

1- الآمدي: الإحكام 1/ 143-144.

الشرعية ومبنية عليها وليست مبنية على الأسس الكلامية المذكورة ولا متوقفة عليها، والفقهاء يعرفونها على أنّها كذلك.

أمّا أصولها الكلامية التي سنثبتها فيما يلي، فإنّما نذكرها على ذمّة الأصوليين كما ذكروها فيما تقدّم عنهم.

أصولها الكلامية

1- التحسين والتقبيح

2- الصلاح والأصلح

3- التكليف بما لا يطاق

المبحث الخامس: مسألة هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما معا؟[1]

أثبت الأصوليون بتعريفهم للواجب والحرام أنّهما متناقضان ثمّ تساءلوا هل يمكن أن يجتمعا في فعل واحد؟

فنقلوا الاتفاق على استحالة اجتماع الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة بسبب تناقض حدّيهما، وذكروا أنّ ذلك لا يجوز إلاّ على رأي من يجوّز التكليف بالمحال. لكنّهم نقلوا الخلاف في صورتين:

1- الواحد بالنوع:

ويسمّونه أيضا "الواحد بالجنس" مثل "السجود" بوصفه نوعا واحدا من الأفعال، فإنّه يجوز أن ينقسم إلى أوصاف وإضافات مختلفة دون أن يترتب على ذلك أي تناقض لاختلاف الجهات. فالسجود يكون لله تعالى ويمكن أن يكون لصنم، فيكون واجبا من الجهة الأولى، حراما من الجهة الثانية ولا يترتب على ذلك أي تناقض.

وهذا الرأي هو الذي عليه جمهور الأصوليين من المتكلّمين بما في ذلك المعتزلة[1].

1- يمكن أن تبحث هذه المسألة في مبحث المحكوم فيه الذي هو فعل المكلّف، لأنّ الخلاف متعلّق بالشيء الواحد وهو المحكوم عليه بالوجوب والحظر، ولكن الأصوليين الأشاعرة ذكروها في قسم "الحكم" وفي مسائل الحرام تحديدا قصد بيان الواجب والحرام، ولعلهم قصدوا موافقة الباقلاّني الذي تكلّم عليها في مباحث النهي تمهيدا لبيان عدم دلالته على الفساد (التلخيص - 1/ 482)

ونقل الخلاف عن بعض المعتزلة الذين لم يجيزوا ذلك واعتبروه تناقضا [2] لأنّ السجود نوع واحد مأمور به لله تعالى، فلا يكون حراما ولا منهيا بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجود، ولكن المنهي أو المحرّم فيه قصد تعظيم الصنم، والتعظيم غير السجود، والقول بأنّ السجود نفسه مأمور به ومنهي عنه تناقض محال.

2- الواحد بالشخص:

ويقال عنه "الواحد بالتعيين" أي إذا تعيّن شخص من الجنس أو نوع واجتمع فيه الحظر والوجوب، كالصلاة في الدار المغصوبة، فهي واحد معيّن من نوع الصلاة اجتمع فيها الوجوب من حيث هي صلاة، والتحريم من حيث هي غصب شاغل لملك الغير.

والمنقول عن جمهور الأصوليين والفقهاء وبعض المعتزلة [3] أنّ هذه الصلاة تقع مُجْزِئَة صحيحة وواجبة.

وخالف في ذلك الجبّائيّان من المعتزلة، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، والزيديّة، وقيل إنّه رواية عن مالك، فالصلاة في الدار المغصوبة عندهم غير واجبة، ولا صحيحة، ولا يسقط بها الفرض.

وتفرّد الباقلاني برأي وافق فيه كل فريق من جانب، وخالفه من جانب آخر، فقد ذهب إلى أنّ الصلاة في الدار المغصوبة تقع مُجْزِئة، لكنّ ذلك لا يعني أنّها تقع على أنّها واجبة ومأمور بها، بل يعني أنّها مع كونها محرّمة تُسْقط المأمور به عند إقامتها لا بها[4].

فهو قد وافق المذهب الأول في القول بالإجزاء وخالفهم من جهة أنّ الإجزاء لا يعني الوقوع على جهة الوجوب، ووافق المذهب الثاني في القول بأنّها لا تقع واجبة، وخالفهم من جهة أنّ الفرض يسقط عندها لا بها.

وقد خالفه أصحابه من الأشاعرة في هذا القول واعتبره الجويني غير لائق بمنصبه، وردّه من جهة أنّ سقوط الأمر عن متمكّن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة [5].

واستدل أصحاب المذهب الأول بعدة أدلّة نقليّة، بل غلب على كلامهم المنحي الفقهي أحيانا. ومن

1- قال القاضي عبد الجبّار "السجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان" (شرح الأصول الخمسة : ص 310)

2- نسب هذا القول إلى أبي هاشم الجبائي، وشكّ الجويني في ذلك (البرهان: 1/ 211)

3- نقل أبو الحسين البصري ذلك عن النظّام من المعتزلة، ورجّح القول المقابل المنقول عن الجبّائيين وغيرهما (المعتمد: 1/ 181)

4- الجويني: التلخيص 1/ 489.

5- البرهان: 1/ 201

أهم ما استندوا إليه في ذلك هو أنّ الفعل وإن كان واحدا في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مأمورا به من وجه منهيا عنه من وجه آخر، وإنّما المحال هو أن يكون مأمورا به من الوجه المنهي عنه بعينه، والصلاة في الدار المغصوبة لها وجهان متغايران، فهي واجبة من حيث هي صلاة، ومحرّمة من حيث هي غصب، وماهية الصلاة منفكة عن ماهية الصلاة في الوجودين الذهني والعيني، إذ تعقل الصلاة دون غصب، ويعقل الغصب دون صلاة، ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتباينان فلا تناقض.

وممّا استدل به أصحاب المذهب الثاني أنّ الوجوب والتحريم إنّما يتعلّقان بفعل المكلّف، والصلاة في الدار المغصوبة فعل اختياري محرّم عليه، وهو عاص به، ولا يتصوّر أن يكون ذلك واجبا طاعة ولا مثابا عليه، لأنّ المحرّم لا يكون واجبا، والمعصية لا تكون طاعة ولا متقرّبا بها مع أنّ التقرّب من شروط الصلاة.

إنّ النظر في هذه المسألة بهذه الطريقة التي لخّصناها من كلام الأصوليين[1] يعدّ بحثا سائرا على النسق الأصولي المرتبط بالفقه.

لكنّ الدكتور محمد العروسي أكدّ أنّ هذه المسألة كلامية في أصلها ذكرها الأصوليون محاكاة للمسألة المعروفة في علم الكلام هل يجوز أن يجتمع في الرجل الواحد فسق وإيمان؟ وهل يوصف المرء بكونه مؤمنا عاصيا؟ وهو الخلاف المعروف في مسألة " الأسماء والأحكام" ويعرف عند المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين[2].

والتشابه واضح من جهة أنّ اجتماع الإيمان والفسق، أو الإيمان والمعصية في الرجل يشبه اجتماع الحظر والوجوب في الشيء الواحد.

وهو في إرجاع المسألة إلى هذا الأصل الكلامي متابع لابن تيمية الذي ردّ على الخوارج والمعتزلة فيما ذهبوا إليه من عدم جواز أن يكون في الرجل الواحد طاعة ومعصيّة، وأنّه لا يوجد إلاّ مؤمن محض أو كافر محض. ثمّ بيّن أنّهم نقلوا هذا القول الكلامي المتعلّق بالأشخاص إلى الواحد من الأعمال، وذكر ما نسب إلى أبي هاشم من أنّ السجود لا يكون طاعة من جهة ومعصية من جهة لأنّ الحقيقة الواحدة لا توصف بوصفين مختلفين [3].

وهذا يعني أنّه يرى أنّ الأصوليين الذين تكلموا في هذه المسألة نقلوها من علم الكلام إلى علم

1- أنظر تفصيل ذلك في : الجويني: التلخيص 1/ 481-496، الغزالي: المستصفى، ص 61-63، أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 183/ 186: المازري إيضاح المحصول، ص 231-232، الآمدي: الإحكام 1/ 162-168، ابن الحاجب : منتهى الوصول، ص 37- 38، الرهوني: تحفة المسؤول : 1/ 62-72

2- المسائل المشتركة: ص 194

3- مجموعة الفتاوى: 7/ 314

أصول الفقه.

لكنّ هذا التشابه بين صورتي المسألتين في العلمين لا يعني بالضرورة أنّ جميع الأصوليين بنوا قولهم في المسألة الأصولية على المسألة الكلامية، لأنّ أهل السنّة اختلفوا على مذهبين، والمعتزلة اختلفوا على مذهبين أيضا، فوافق بعضهم بعضا رغم اختلافهم في المسألة الكلامية.

فالمفروض أن يذهب جميع المعتزلة مذهب أبي هاشم في مسألتي السجود والصلاة في الدار المغصوبة بناء على قولهم بأنّ الرجل لا يجوز أن يكون مؤمنا عاصيا، والمفروض أن يذهب جميع أهل السنّة إلى عكس ذلك بناء على قولهم بأنّ الرجل يجوز أن يكون عاصيا مع كونه مؤمنا.

ولّما كان واقع الأقوال غير مطّرد في بناء المسألة على الأصل الكلامي يمكن القول بأنّ بعض الأصوليين بنوها عليه وأنّ بعضهم لم يلتفتوا إلى ذلك، وكان كلامهم في عمومه أصوليا يغلب عليه المنحى الفقهي، أما الأصل الكلامي الذي التفت إليه أكثرهم فهو موضوع التكليف بالمحال عند حصول التناقض.

فائدة المسألة

يظهر أنّ هذه المسألة مفيدة من جهة ما ترتب عليها من خلاف في فرع فقهي مشهور، ولهم فروع أخرى مشابهة يمكن بناؤها على هذه المسألة كمن توسط دارا مغصوبة وكان مأمورا بالخروج منها، وكمسألة إبطال العقد وقت النداء يوم الجمعة، ومثل عدم مطالبة الظلمة بقضاء صلواتهم مع كثرتهم[1] وغير ذلك.

أمّا تسديد المذهب الأصولي بناء على الأصل الكلامي فظاهر بوضوح عند استحضار مبدإ التكليف بالمحال المختلف فيه، لكنّه ظهر عند البعض من جهة مراعاة مسألة الأسماء والأحكام، ولم نجد في الحقيقة من الأصوليين من ربط بين المسألتين، وابن تيمية حين أشار إلى ذلك كان على ما يبدو يتكلّم على لازم المذهبين المختلفين من جهة أنّ المذهب في المسألة الكلامية يلزم عنه مذهب مشابه في المسألة الأصولية.

أصولها الكلامية

1- التكليف بالمحال

2- الأسماء والأحكام

1- الغزالي: المستصفى، ص 62-63

يعتبر "السبب" من أقسام الحكم الوضعي، لأنّ خطاب الشارع تعلق به من جهة إضافة الأحكام التكليفية إليه، فرؤية الهلال سبب في وجوب صوم رمضان، ودلوك الشمس عن كبد السماء سبب في وجوب صلاة الظهر، وملك النصاب سبب في وجوب الزكاة. وواضح أنّ هذه الأسباب فيها ما هو مقدور للعباد، وفيها ما يخرج عن قدرتهم.

وللتفريق بين السبب والشرط والمانع عُرّف السبب بأنّه ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته. أمّا الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، والمانع هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[1].

وقد تكلم الأصوليون على أنواع الأسباب وعلى المعاني التي يطلقها الفقهاء على السبب، وعلى عدة قضايا يهمنّا ما بنوه منها على أصولهم الكلامية.

وأبرز قضية اهتموّا بها تحديد العلاقة بين السبب والمسبّب الذي هو الحكم الشرعي التكليفي.

فلا خلاف في وجود علاقة نسبة أو إضافة بين السبب والحكم، ولكنّ الخلاف متعلق بتفسير هذه العلاقة الرابطة بينهما، وهو ما كان له أثر في اختلاف تعريفاتهم للسبب.

وقد بني هذا الخلاف على مبادئ كلامية كانت محلّ نزاع بين المتكلمين في مظانّها.

ويوجد اتجاهان عامان في الموضوع أحدهما لأهل السنّة والآخر للمعتزلة.

فالمعتزلة ينسبون إلى الأسباب قدرة ذاتية على التأثير في الحكم، بينما ينفي أهل السنة ذلك التأثير بدرجات متفاوتة تتراوح بين النفي الكلي لتأثير الأسباب وإثبات نوع من التأثير محكوم بجعل الله تعالى.

وفيما يلي شيء من التفصيل لأهمّ المواقف التي يمكن حصرها في أربعة أقوال:

1- نفي تأثير الأسباب نفيا كليا:

وهو الذي عليه جمهور أهل السنّة فالمراد بالسببية عندهم "الإعلام" أو "التعريف" بمعنى أنّ السبب هو مجرّد علامة نصبها الله تعالى لتعريف المكلف بالحكم، ولا تأثير لها فيه أصلا. فكون الإتلاف سببا للضمان مثلا لا يعني أنّه يوجب ذلك بعينه وبذاته، وإنّما بجعل الشارع إياه سببا، ومعنى ذلك أنّ الله تعالى يقول للمكلفين إذا وقع الإتلاف فاعلموا أني حكمت بوجوب الضمان، ومن ذلك جعل القتل سببا للقصاص والإضرار سببا للطلاق، والنسب سببا للتوريث، ونحو ذلك.

1- القرافي : شرح تنقيح الصول ، ص 81-82.

والمؤثّر في الحكم إنّما هو الله تعالى، وخطابه التكليفي هو الموجد للحكم، وما الأسباب إلاّ طرق موضوعة تعرف بها المشروعات تيسيرا على العباد، والحكم إنّما يوجد عند السبب لا به، والذي يوجده إنّما هو الله تعالى.

والسبب بهذا المعنى هو العلة المذكورة في القياس لأنّ العلل معرّفات للأحكام وليس لها أي تأثير في المعلولات، لذلك تجدهم يقولون الإسكار علة لحرمة الخمر، والقتل علّة للقصاص، والزوال علة لوجوب صلاة الظهر. وتسمية العلة سببا إنّما هو اصطلاح[1] وبناء على ذلك عرّف الغزالي السبب بأنّه " ما يحصل الشيء عنده لا به"[2].وعرّفه الآمدي بأنّه "كلّ وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السّمعي على كونه معرّفا لحكم شرعي"[3]

وهذا المفهوم هو الذي عليه جمهور الأشاعرة وعامة الأصوليين من الحنابلة والأحناف. فقد عرّف ابن قدامة الحنبلي السبب كما عرّفه الغزالي[4]، وأكّد ابن النجّار من الحنابلة أنّ الأسباب معرّفات، إذ الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء [5]، وبيّن السرخسي في مبحث السبب "أنّ العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها، وأنّه لا موجب إلاّ الله تعالى"[6].

وما قاله أهل السنة والأشاعرة على الخصوص في مجال أسباب الأحكام مبني على أصلهم الكلامي الذي يذكرونه في مباحث أفعال الله تعالى وقدرته، وفي مباحث خلق أفعال العباد، فكلّ ما يقع في الكون من حوادث إنّما يقع بقدرة الله تعالى لا فرق بين ما تعلّقت به قدرة العباد وبين ما تفرّد الرب بالاقتدار عليه[7].

والأفعال المنسوبة إلى العباد إنّما هي منسوبة إليهم بقدرة حادثة يكتسبونها، غير أنّ هذه القدرة الحادثة وجميع أكساب العباد هي مخلوقة لله تعالى كخلقه للأجسام والطعوم والروائح، وليس لها أي تأثير بذواتها[8]والعلاقة بين الأسباب ومسبّباتها في الطبيعيات ليست علاقة حتمية، بل هي علاقة عادية، على معنى أنّ الله تعالى أجرى العادة بإيجاد المسبّبات عند وجود أسبابها لا بها، مثال ذلك أنّه

1- الرازي: المحصول 1/ 24، القرافي: شرح تنقيح الفصول ص 78-79، زكرياء الأنصاري: غاية الوصول شرح لبّ الوصول ص 13.
2- المستصفى : ص 75
3- الإحكام: 1/ 181
4- روضة الناظر: ص 55
5- شرح الكوكب المنير: 1/ 447-448
6- أصول السرخسي: 2/ 302
7- الجويني: الإرشاد، ص 187
8- عبد القاهر البغدادي : أصول الدين، ص 134، أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 63-64.

سبحانه أجرى العادة باحتراق القطن عند مجاورة النار لا بالنار، كما أجرى العادة بحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، وليست النار هي التي أثـَّرت في القطن بذاتها، ولا الثلج هو الذي أثر في اليد بذاته. ويمكن أن توجد نار ولا يوجد معها احتراق، كما يوجد ثلج ولا يوجد معه برودة، لأنّ كل ذلك من الممكنات التي تحدث بفعل الله تعالى وخلقه وقدرته[1].

وهكذا يظهر أنّ ما يقوله الأشاعرة في مجال الأسباب التي هي من أفعال العباد، وفي مجال الأسباب الطبيعية يطبقونه على ما يذهبون إليه في مبحث أسباب الأحكام الشرعية.

2- السبب مؤثر بذاته:

ذهب المعتزلة إلى أنّ السبب مؤثر في الحكم إمّا بذاته أو بصفة ذاتية أو أوجه واعتبارات فيه، وذلك بناء على قولهم المتقدّم في التحسين والتقبيح[2].

وهذا مبنيّ على مذهبهم الكلامي في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المحدثون لها[3].

لذلك تكلّم القاضي عبد الجبّار على سبب الحكم الشرعي في فصل " خلق أفعال العباد" وبيّن أنّ السبب موجب للحكم في العقليات والشرعيات، ولا معنى للإيجاب سوى التأثير، وهو خلاف ما ذهب إليه أهل السنة من أنّ السبب غير موجب. فقد ذكر من العقليات أمثلة منها "حفظ الوديعة" فإنّ لها سببا موجبا، وهو التكفل بها، وقضاء الديّن، فإنّ الاستقراض سبب وجوبه، وشكر المنعم فإنّ لوجوبه سببا وهو النعمة. ومن الشرعيات كالكفارات فإنّ لها سببا موجبا وهو اليمين أو الحنث على اختلاف في ذلك بين الفقهاء".

كما يرتبط مذهبهم في أنّ الأسباب موجبة ومؤثرة بقولهم في السببية الطبيعية وفي المتولدات الناتجة عن الأسباب، ولهم في ذلك خلافات داخلية بينهم إذ أنّ القاضي عبد الجبّار ينكر أن تكون الأسباب مولدة أو مؤثرة بالطبع خلافا لأصحاب الطبائع منهم، ويؤكّد أنّ السبب يضاف في الحقيقة إلى الفاعل وكذلك المسبّب، لذلك قد يوجد السبب ولا يتولد المسبّب لوجود مانع [4] والمهمّ أنّ فاعل الأسباب في مجال أفعال العباد عندهم هو الإنسان وأفعاله غير مخلوقة فيه خلافا للأشاعرة.

3- السبب مؤثر بجعل الله تعالى:

ذكرنا تعريف الغزالي للسبب بما يوافق مذهب الأشاعرة، ولكنّه عندما تكلم على العلة في باب

1- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 118-125.

2- ابن السبكي : الإبهاج 1/ 66-67

3- القاضي عبد الجبّار : شرح الأصول الخمسة، ص 323

4- م ن: ص 388-390

القياس أكّد أنّها مؤثرة في الحكم، وعقد مبحثا " في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم"[1] ولمّا كان هذا مناقضا في الظاهر لقوله بأنّ " العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها"[2]صار المقصود عنده دفعا للتعارض أنّ العلة مؤثّرة بوضع الشارع وجعله لا بذاتها.

ولم يرتض عامة الأشاعرة هذا القول من الغزالي فرغم أنّ التأثير عنده لا يعود في الحقيقة إلى ذات السبب بل إلى جعل الله تعالى فإنّ مجرّد ورود كلمة " التأثير" يعدّ شبهة تقارب قول المعتزلة وردوا عليه بأنّ حكم الله تعالى كلامه، وكلامه قديم، والقديم لا يعلّل بالمحدث، وبأنّ السبب قبل الجعل لم يكن مؤثّرا، فالوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يكن مؤثّرا. ولهم في ذلك جدل داخلي دقيق مبني على ما ذكروه من تفاصيل في علم الكلام[3] ومع ذلك فإنّ حاصل قول الغزالي لا يخرج في عمومه عن قول الأشاعرة لأنّ السبب عنده غير موجب بذاته، والتأثير الذي أثبته للسبب تأثير صوري أو مجازي لا حقيقة له ما دام الله تعالى هو جاعل التأثير، فهو كإثبات قدرة حادثة للعبد مع القول بأنّها مخلوقة لله تعالى.

4- السبب باعث على الحكم:

وهذا المذهب ينكره كثير من الأصوليين الأشاعرة بوصفه قولا شاذا قال به واحد منهم هو الآمدي. وما قيل في خصوص الغزالي يقال هنا في خصوص سيف الدّين الآمدي، لأنّه عرف السبب كما رأينا بأنّه معرّف للحكم، لكّنه عندما تكلّم على العلّة في مباحث القياس فسّرها بأنّها بمعنى الباعث[4]

ووجه إنكار هذا القول عندهم هو نفيهم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والبواعث والمصالح. ولكنّ ما قاله الآمدي فُسِّر بأنّ مقصوده ليس أنّ العلة هي التي لأجلها شرع الحكم ليلزم المحذور، بل هي ما ترتبت على الشرع بإرادة الشارع ترتُّبها عليه، فالله تعالى هو الذي أراد الحكمة أو المصلحة لأجل العباد، وليست المصلحة هي التي أوجبت عليه تشريع الحكم وكانت باعثة له على ذلك [5].

وعلى العموم فإنّ الآمدي لا يخرج عن الاتجاه العام الذي عليه الأشاعرة وجمهور أهل السّنة من أنّ السبب غير مؤثّر بذاته في الحكم وأنّه معرّف له، وأمّا مسألة التعليل التي ردّ عليه قوله فيها فهي موضوع آخر سيأتي الكلام عليه في مبحث القياس.

1- المستصفى: ص 310

2- م ن: ص 305

3- الرازي : المحصول 1/ 24-25؛ ابن السبكي : الإبهاج 1/ 65-66؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 58-59؛ المحلّي على جمع الجوامع، مع تقريرات الشربيني 1/ 94-95

4- الإحكام : 3/ 289

5- حاشية البناني على المحلّي ، مع تقريرات الشربيني 1/ 95

وينسب الأحناف إلى جمهور الأشاعرة قولا آخر فيه تفصيل بين العبادات وغيرها، فالعقوبات وحقوق العباد لها أسباب يضاف وجوبها إليها، أمّا العبادات فلا تضاف إلاّ إلى إيجاب الله تعالى وخطابه، بل نسبوا إلى بعضهم إنكار الأسباب أصلا لشدّة تمسّكهم بأنّ الموجب هو الله تعالى بمقتضي ما يثبته ظاهر النصوص، واتهموهم بناء على ذلك بالجبر، وأكّدوا أنّ القول الحق الذي عليه الماتريدي هو أنّ لأحكام الشرع أسبابا تضاف إليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب[1].

ولكنّ جميع هذه الأقوال التي صرّح بها أصحابها أو نسبت إليهم، رغم تعدّدها، تعود إلى اتجاهين عامين كما ذكرنا : أحدهما يثبت التأثير لذات الأسباب، والآخر ينفي ذلك مع تفاوت في طريقة النفي.

فائدة المسألة

ليس لهذه المسألة فروع فقهية تنبني عليها ويُختلف فيها بناء على الاختلاف في إثبات التأثير أو نفيه. والفروع الفقهية المذكورة يقصد بها التمثيل فقط، إذ هي ليست مستنبطة من الكلام على السبب بوصفه حكما وضعيا.

فهي بذلك تخالف ضابط " العمل" وقد خرج بعض الأصوليين عن الالتزام بضابط "المبدئية" لأنهم لم يكتفوا بذكر المبدإ الكلامي على جهة التسليم بل استدلوا عليه وردوا على الخصوم كما فعل الرازي، لكنّهم مع ذلك لم يتوسّعوا في ذلك توسّع المتكلمين، وكان أكثر بحثهم الاستدلالي مرتبطا بالمسألة الأصولية مع ذكر بعض الأمثلة الفقهية.

ويعتبر ما كتبه الشاطبي في " الأسباب" أوسع ما كتبه الأصوليون في الموضوع فقد فصّل القول فيها ضمن خمس عشرة مسألة إلى جانب بعض الفصول التي يذكرها في كلّ مسألة [2] ولم يكن بحثه كلاميا بل كان ينطلق من المسلمات التي يقول إنّها ثبتت في الكلام ليقرر ما يراه لائقا بالأصول من تدقيقات. وقد اجتهد في أن يكون لمسائله بعد عملي لا من جهة استنباط الفروع وإنّما من جهة تحديده ما للمكلف أن يتعاطاه وأن يعتقده عند قيامه بالتكليف، فهو يؤكّد أنّ للمكلف تعاطي الأسباب معتقدا أن المسبّبات من فعل الله تعالى وحكمه إذ لا كسب فيها للمكلف كما تبيّن في علم آخر هو علم الكلام[3] ولا يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبَّبات ولا

1- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 2/ 339-340.

2- الموافقات : ج 1 من ص 187 إلى ص 262 بل إنّه تكلّم على الأسباب في عدّة مواطن من كلامه على الشروط

3- م ن : 1/ 190.

القصد إليها[1] والفاعل للسبب إذا فعله عالما بأنّ المسبَّبَ ليس إليه، ووكله إلى فاعله الذي هو الله تعالى، وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض والتوكل على الله تعالى [2] وله في ذلك ونحوه تفاصيل وتدقيقات يطول ذكرها.

ومع ذلك فإنّ كل ما فصّله الشاطبي ليس متعلّقا بذات العمل ولا بانبناء الأعمال والفروع على قاعدة الأسباب كما حدّده في ضوابطه، بل هو متعلق بما يعتقده المكلف وينويه أثناء القيام بالأسباب، والقصد من ذلك هو تسديد الأعمال على مقتضى المعتقد. وبهذا يظهر أنّ ما ذكرّه الشاطبي وغيره من الأصوليين ليس في جوهره قولا أصوليا في مسألة أصولية، بل هو قول كلامي في مسألة أصولية.

والفائدة من ذلك تنحصر فيما يلي:

أ- تسديد المعتقد عند القيام بالأسباب.

ب- تسديد المسألة الأصولية بناء على المبدإ الكلامي.

ج- تسديد الأعمال التي هي أسباب بناء على استحضار المعتقد عند طلب الأسباب.

أصولها الكلامية

1- أفعال الله تعالى
2- قدرة الله تعالى
3- خلق أفعال العباد
4- الكسب
5- التحسين والتقبيح
6- السببية في الطبيعيات
7- قدم كلام الله تعالى
8- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض.

1- م ن : 1/ 193.

2- م ن : 1/ 219.

الفصل الثالث

المحكوم فيه

المبحث الأول: مسألة التكليف بما لا يطاق.

المبحث الثاني: مسألة هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف؟

المبحث الثالث: مسألة تعلق التكليف بكسب العبد.

المبحث الرابع: مسألة وقت التكليف بالفعل.

معنى المحكوم فيه:

المحكوم به هو فعل المكلف[1] لأنه هو الذي يوصف بأنّه مأمور به أو منهي عنه[2]. لذلك جعل عدد من الأصوليين هذا القسم داخلا تحت مباحث "المأمور به". ومن هؤلاء الرازي[3] وأبو العلاء السمرقندي[4]. ولمّا كان التكليف أعم من الأمر لاشتماله على النهي ترجم آخرون كالبيضاوي[5] وصدر الشريعة[6] وابن النجّار[7] المسألة بقولهم "المحكوم به" في حين ترجمها الزركشي بقوله " المكلف به"[8] . وعبّر آخرون كالغزالي[9] والآمدي[10] وابن مفلح[11] عن ذلك بقولهم" المحكوم فيه". وذهب ابن ابن الهمام إلى أنّ التعبير عن فعل المكلّف بالمحكوم فيه أقرب من "المحكوم به " لأنّ الشّارع كما بيّن ابن أمير الحاج لم يحكم بالفعل على المكلّف، بل حكم في الفعل بالوجوب[12] . وأمر هذا الخلاف هيّن

1- ابن النجّار:شرح الكوكب المنير 1/ 484.

2- الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي 1/ 132.

3- المحصول: 1/ 302.

4- ميزان الأصول: 1/ 280.

5- منهاج الوصول(مع شرح الإسنوي) :1/ 191.

6 - التوضيح : 2/ 325.

7- شرح الكوكب المنير: 1/ 484.

8 - البحر المحيط: 1/ 385.

9 - المستصفى: ص69.

10- الإحكام: 1/ 159.

11- أصول الفقه:1/ 256.

12 - التحرير(مع التقرير والتحبير):1/ 113.

لأنّه لفظي، إذ المهمّ أنّ هذا القسم من مباحث الحكم يقصد به فعل المكلّف عند الجميع.

والتكليف عند الأصوليين لا يكون إلاّ بفعل. وإذا كان هذا واضحا في الأمر الذي يقتضي الإقدام على كسب فعل وجودي كالصّلاة، فإنّ الإشكال يكمن في النّهي الذي يقتضي الترك، لأنّ الترك كما يقول بعض المعتزلة نفي محض، أو هو عدم، والعدم ليس بشيء، فلا تتعلق به قدرة، ولا يدخل تحت الكسب والتكليف[1].غير أنّ الأشاعرة خالفوهم في ذلك وأكّدوا أنّ الترك فعل المكلّف من جهة أنّ التّارك للمنهيّ عنه ـكتارك شرب الخمر ـ يعد متلبّسا بضدّ من أضداده وهو الترك، فيكون مثابا عليه لأنّه فعله[2]. والذي عليه جمهور أهل السّنّة أنّ المكلّف به في النّهي هو "الكفّ "، والكفّ فعل المكلّف وداخل تحت كسبه، فيؤجر عليه ويعاقب على تركه. غير أنّ الثواب لا يحصل إلاّ بشرط النيّة والقصد مع التمكّن من الفعل[3] واستدلوا على أنّ الترك فعل بعدّة آيات وأحاديث يطول تفصيلها، ونكتفي من ذلك بقوله تعالى ﴿ **كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ﴾[4] فسمّى سبحانه عدم تناهيهم عن المنكر فعلا[5].

والحاصل أنّ الذي عليه أكثر الأصوليين من المتكلمين هو أنّ المقتضى بالتّكليف هو الإقدام أو الكفّ ، وكلّ واحد منهما فعل يكتسبه المكلف[6].

ثمّ إنّهم حين تكلموا على شروط الفعل المحكوم به أو فيه أثاروا عدّة مسائل يرجع أكثرها إلى علم الكلام كما أكّد ذلك علاء الدين السمرقندي[7].

المبحث الأول: مسألة التكليف بما لا يطاق

يعبّر عدد من الأصوليين عن هذه المسألة بقولهم " التّكليف بالمحال" ولا فرق بين التّعبيرين كما يظهر من كلامهم، لأنّ ما لا يطاق محال، والمحال لا يطاق، غير أنّ الأوّل استعمال شرعي مأخوذ من النصوص كقوله تعالى ﴿ **وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ** ﴾[8] والثاني منطقي لأنّه يقصد به المستحيل الذي الذي يقابل الممكن.

1- الغزالي: المستصفى،ص 72 ،الزركشي: البحر المحيط 1/ 385.

2- الغزالي: المستصفى،ص 72 ،آل تيمية: المسودة، ص 80.

3 - ابن قدامة: روضة النّاظر،ص 54، الزركشي: البحر المحيط 1/ 385.

4- المائدة: 79.

5 - الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه،ص38.

6- الغزالي: المستصفى، ص72 ، ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص43.

7- ميزان الأصول:1/ 280.

8 - البقرة:286.

ولعلّ التعبير بما لا يطاق أقلّ وقعا من التّعبير بالمحال من جهة أنّ الأوّل قد يتصوّره الذّهن فيحتاج إلى دليل لمنعه أو تجويزه، أمّا المحال فلا يتصوّره الذّهن أصلا لأنّه مستحيل، وهو بذلك ممتنع بداهة دون حاجة إلى استدلال، فيكون مجرد التعبير به دالا بنفسه على منعه.

والتعبير بما لا يطاق يحتاج إلى التفريق بينه وبين المشقّة غير المعتادة كما فعل الشّاطبي، لأنّه قد يؤوّل بما يدل على أنّه لا يطاق أو يفوق الطّاقة من جهة مشقّته وما فيه من تعب شديد يثقل على المكلّفين كما بين الغزالي[1] لذلك فرّق الشاطبي بين الأمرين مؤكّدا أنّ ما لا يطاق لا يدخل تحت مقدور المكلّف بخلاف التّكليف بما يشقّ فهو داخل تحت مقدوره لكنّه شاقّ عليه[2] .

أمّا قولهم "التكليف بالمحال" فلا يحتاج إلى بيان ذلك الفرق لوضوح خروجه عن قدرة المكلّف، لكنّه يحتاج إلى بيان الفرق بينه وبين "التكليف المحال" منعا للخلط بينهما.

ويظهر الفرق من جهة أنّ الخلل في "التكليف المحال" راجع إلى المأمور نفسه أي إلى المكلّف كتكليف المجنون، والميت، أمّا التكليف بالمحال، فالإشكال فيه راجع إلى المأمور به أي إلى الفعل المحكوم فيه كتكليف الإنسان بالطيران أو نقل جبل[3].

ويعتبر الخلاف في هذه المسألة خلافا في شرط الفعل المكلّف به على معنى هل يشترط فيه أن يكون ممكن الحدوث؟[4] كما يعتبر خلافا متعلقا بشرط قدرة المكلّف على الفعل[5] .

ورغم أنّه متعلق بهذين الشرطين الأصوليين فهو مبني في الأصل على خلافات كلامية اشتهر الخوض فيها بين المتكلمين كما سيتبيّن فيما يلي

وقد نظر الأصوليون والمتكلّمون في هذه المسألة من جهتين: جهة الجواز، وجهة الوقوع.

أولا: الخلاف في الجواز:

لتحقيق محلّ الخلاف قسّم بعضهم المستحيل إلى خمسة أقسام:

أحدها: المستحيل لذاته: وهو ما لا يعقل أصلا، لامتناعه عقلا، وهو ممتنع عادة أيضا، كالجمع بين الضدين والنقيضين، أو الحصول في حيّزين في وقت واحد.

---

1 – المستصفى:ص69.

2 – الموافقات:2/ 119.

3– الإسنوي: نهاية السول 1/ 148 ،جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 66.

4 – المستصفى : ص69.

5– عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 192.

والثاني: المستحيل عادة: ومعنى ذلك أنّه وإن كان ممكنا في نفسه عقلا فالعادة تمنعه مثل الطيران[1] وحمل الجبل العظيم، وخلق الأجسام ونحو ذلك مما لا يدخل تحت مقدور البشر.

الثّالث: المستحيل لمانع: أي لمانع طارئ، فهو ممكن عادة، لكنّه صار محالا لطريان مانع كتكليف المقيّد العدو، والشّيخ الزّمن المشي.

الرابع: المستحيل لانتفاء القدرة حالة التكليف: ومع أنّ هذا القسم مقدور عليه حالة الامتثال، فهو غير مقدور عليه حالة التكليف. وهو يشمل التكاليف كلّها، لأنّها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الأشعري بناء على أنّ القدرة عنده لا تكون قبل الفعل وإنّما تكون معه.

الخامس: المستحيل لتعلّق العلم بعدمه: أي إنّه ليس مستحيلا عادة إذ هو ممكن الوقوع لكنّه استحال عقلا لتعلّق علم الله تعالى بعدم وقوعه كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنّه لا يؤمن.

وهذا التقسيم اعتمده الإسنوي وأكّد أنّ القسم الخامس جائز وواقع اتّفاقا إذ لو لم يكن الكفّار مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر[2] .

ويفهم من قوله أنّ الخلاف متعلق ببقية الأقسام.

لكنّ ابن السبكي جعل القسمة ثلاثية حين بيّن أنّ المحال قد يكون متعذّرا عادة لا عقلا كالطيران في الهواء، وقد يكون متعذّرا عقلا ممكنا عادة كمن علم الله تعالى أنّه لا يؤمن، وقد يكون متعذرا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض. ومحل النّزاع إنّما هو المستحيل عادة سواء أكان معه التعذر العقلي أم لا. وهذا يعني أنّ المتعذر عقلا لتعلق علم الله به محلّ اتفاق خلافا للقسمين الآخرين[3].

وقد أكّد المتكلمون الأشاعرة الاتّفاق على جواز التّكليف بالمحال عقلا لا عادة، ووقوعه[4].

والملاحظ أنّ المحال عادة وعقلا يسمّى مستحيلا لذاته، أمّا القسمان الآخران فكلّ منهما محال لغيره لكنّ أحدهما محال عادة فقط، والآخر محال عقلا فقط[5].

والمذاهب في الجواز ثلاثة:

المذهب الأول: الجواز مطلقا:

1- ليس المقصود الطيران بالوسائل التقنية وإنّما المقصود مطلق الطيران بغير آلة.

2 - نهاية السول: 1/ 160.

3 - الإبهاج: 1/ 170.

4 - الإيجي: المواقف، ص331 ، التفتازاني: شرح المقاصد 1/ 298.

5 - البنّاني علي المحلي : 1/ 207.

ومعنى" مطلقا" أنّ الجواز متعلّق بجميع الأقسام المذكورة دون استثناء.

وهذا الاختيار منسوب إلى الأشعري، وهو ما عليه كثير من أصحابه[1] وذهب إليه الطوفي[2] من الحنابلة[3] .

ولم يصرّح الأشعري بذلك لكنّه مفهوم من لازم مذهبه بناء على وجهين:

أحدهما: أن ّالاستطاعة لا تتقدّم على الفعل، بل هي مقارنة له، والتكليف بالفعل مقدّم على الفعل، أي إنّ الأمر يتوجه على المكلّف قبل وقوع الفعل وهو حينئذ غير مستطيع.

والثّاني: أنّ القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور عنده، إذ الفعل واقع بقدرة الله تعالى، فالعبد بناء على ذلك مكلّف بفعل غيره، أي بفعل ربّه[4] وهذا تكليف بما لا يطاق[5].

واستدلّ أصحاب هذا المذهب بالنصّ والمعقول

1-النصّ:

قوله تعالى ﴿ **وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ** ﴾[6] فقد ذكر الله تعالى أنّهم سألوا دفع ما لا طاقة لهم به، ولو كان ذلك محالا لما سألوه، إذ المحال غير متصوّر، وهو مندفع بذاته[7].

وضعّف الغزالي هذا الدليل بأنّ المراد دفعه في الآية ما يشقّ ويثقل علينا، إذ من أتْعِبَ بالتكليف بأعمال تكاد تفضي إلى هلاكه فقد يقال حُمّل ما لا طاقة له به[8].

2-المعقول:

لو استحال التكليف بالمحال لاستحال إمّا لصيغته، أو لمعناه، أو لمفسدة تتعلّق به، أو لأنّه يناقض الحكمة، وهذه الوجوه ليست مستحيلة، وبيان ذلك:

أ- أنّ صيغة المستحيل غير ممتنعة ويجوز أن يقع بها الخطاب كما في قوله تعالى ﴿ **كُونُوا قِرَدَةً**

---

1 - الإسنوي: نهاية السول 1/ 160.

2- سليمان بن عبد الله بن عبد القوي، الطوفي، نجم الدين، أبو الرّبيع، من تصانيفه" شرح الأربعين النووية" و"معراج الوصول إلى علم الأصول" ت: 716ه (هدية العارفين: 1/ 400)

3- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 486.

4 - الجويني: البرهان 1/ 89 ، الغزالي: المنخول ص 23.

5 - الآمدي: الإحكام 1/ 201.

6 - البقرة: 286.

7 - الغزالي: المنخول،ص 22-23.

8 - المستصفى: ص69.

خَاسِئِينَ ﴾[1].

ب- أنّ قيام المعني بنفسه غير ممتنع إذ يمكن أن يطلب أحدهم من الآخر أن يكون في حالة واحدة في مكانين مختلفين ليحفظ ماله في بلدين.

ج- أنّه محال أن يقال إنّ ذلك ممتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة، لأنّه لا يجوز أن تبنى الأمور على ذلك في حقّ اللهّ تعالى إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلح [2].

لهذا ربط التفتازاني بين جواز التكليف بما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وأكّد أنّ الأشاعرة يعتبرون ذلك من فروع مسألة الحسن والقبح[3].

ونوقش وجه عدم استحالة ورود الصّيغة بأنّ هذه الصّيغة يمكن أن ترد دون أن يقصد بها طلب الفعل، فمعنى قوله تعالى**﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** كوّناهم قردة خاسئين[4] وقد يراد بها التعجيز[5] كقوله تعالى **﴿ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾**[6] فليس في ذلك طلب.

المذهب الثاني: عدم الجواز مطلقا:

وهو مذهب أكثر المعتزلة، وجماعة من الأشاعرة كالغزالي، وابن الحاجب[7] واختاره الأحناف[8].

واستدلّ الغزالي على ذلك بأنّ التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوبا، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوما للمكلف باتفاق، والمحال غير متصوّر، ولا يمكن أن يفهم لأنّه لا معنى له في نفسه، وبما أنّه لا يعقل فلا يجوز أن يطلب حصوله من المكلف، فكيف يقال للمكلف قم وأنت قاعد؟ وكيف يقوم بذاته إحداث القديم، أو الجمع بين الضدّين كالسّواد والبياض؟ فإنّ ذلك غير متصوّر أصلا[9].

والملاحظ أنّ مآخذ أصحاب هذا المذهب مختلفة، بمعنى أنّهم وإن اتّفقوا على عدم الجواز، فقد

---

1 - البقرة:65

2- الغزالي: المستصفى،ص 69.

3 - شرح المقاصد: 4/ 296.

4 - الجويني: لبرهان 89.

5 - الغزالي: المستصفى، ص70.

6 - الإسراء: 50.

7- الغزالي: المستصفى، ص70، ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص41، الإسنوي: نهاية السول 1/ 161.

8 - عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 192.

9 - المستصفى: ص 70.

اختلفوا في الأصل الكلامي الذي بنوا عليه ذلك.

فهو عند المعتزلة مبني على قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى، وعلى التحسين والتقبيح العقليين، وتعليل أفعال الله تعالى بالحكمة والغرض. فصدور ذلك عن الله تعالى مخالف لمقتضى الحكمة.

لكنّ الأشاعرة بنوا مذهبهم على خلاف ذلك، لأنّهم ينكرون أصول المعتزلة، ورأوا أنّ ذلك مستحيل لا لأنّه مخالف للحكمة، ونحو ذلك مما تقوله المعتزلة، بل لأنّه ممتنع عقلا وغير متصوّر أصلا كما تقدّم في كلام الغزالي.

أمّا الأحناف فيبنون المنع على أنّ ذلك غير متصوّر الوجود حقيقة كالجمع بين المتضادين، ونقط المصاحف من الأعمى، وقلب الأجناس ونحو ذلك[1] . وهم في هذا يوافقون الأشاعرة.

ويضيفون إلى ذلك وجها آخر، وهو أنّه غير جائز من جهة أنّه قبيح، ومخالف للحكمة، إذ هو لا يجوز في حقّ الحكيم جل جلاله[2]. وهم في ذلك يخالفون الأشاعرة ويوافقون المعتزلة، لأنّه وجه مبني مبني على أنّ العقل يدرك به الحسن والقبح.

لكنّ موافقتهم للمعتزلة ليست تامّة من كل وجه، لأنّهم يخالفونهم في بناء المنع على وجوب الأصلح في حق الله تعالى[3]

وقد لخّص علاء الدين السّمرقندي هذه الوجوه حين أكّد أنّ ذلك لا يجوز لأنّه " عند المعتزلة قبيح عقلا،وعند أهل الحديث[4] محال عقلا لا لأنّه قبيح، وعندنا لا يجوز على الوجهين. وهذا بناء على على أنّ العقل يعرف الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة خلافا لهم، وهي من مسائل الكلام"[5].

المذهب الثالث: التفصيل:

أي التفريق بين المحال لذاته والمحال لغيره، فالأوّل لا يجوز التكليف به، والثاني يجوز.

وقد نسب هذا المذهب إلى معتزلة بغداد[6] ، وهو ما اختاره الآمدي صراحة، وذكر أنّ الغزالي مال

1- السمرقندي: ميزان الأصول 1/ 280.

2- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 192.

3- صدر الشريعة: التوضيح 1/ 421.

4 - يقصد الأشاعرة ومن وافقهم.

5 - ميزان الأصول: 1/ 280.

6 - الزركشي: البحر المحيط 1/ 388.

مال إليه[1] لكنّ الغزالي منع ذلك مطلقا دون تفصيل كما رأينا، لذلك اعتبر ابن السبكي قول الآمدي في حق الغزالي مجرّد ادّعاء[2] .

غير أنّ الغزالي صرّح في الإحياء بخلاف ما ذهب إليه في المنخول والمستصفى، فقد أكّد أنّه يجوز على الله تعالى أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه واستدلّ ببعض الأدلّة التي ردّها في كتابيه الأصوليين[3].

لذلك أكّد الزركشي أنّ الغزالي له في المسألة الأقوال الثلاثة[4] .

لكنّه لم يصرّح إلاّ بقولين، ولعل الآمدي نسب إليه القول الثالث من جهة أنّه حمل قوله بالجواز على المحال لغيره، وحمل قوله بالمنع على المحال لذاته. ومما يؤيّد ذلك أنّه في الإحياء استدل على الجواز بمثال عدم إيمان أبي لهب الذي كلّفه الله تعالى بالإيمان مع علمه أنّه لا يؤمن[5]، وهو من قسم المحال لغيره لا لذاته.

وقد أطال الآمدي في الاستدلال على مذهبه، فذكر- كعادته في كثير من المسائل – الأدلّة الضعيفة التي أوردها الأصحاب ويمكن أن تؤيد اختياره، ثمّ بيّن وجوه ضعفها في الدّلالة على المطلوب، وذكر الأدلّة التي يراها أقوى.

ولم تخرج أدلّته في عمومها عن كونها جمعا بين أدلّة المذهبين السّابقين مع ضرب من التقييد، بمعنى أنّه استدلّ بأدلّة المنع مطلقا وناقشها ثمّ قيّدها بالمحال لذاته، وأخرج منها ما لا يراه دالاّ على ذلك، مثل دليل علم الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب[6]. وذكر أدلّة الأصحاب الدّالة على الجواز مطلقا وقيّدها بالمستحيل لغيره مثل دليل سؤال المؤمنين دفع تكليفهم بما لا يطاق، وناقشها، ثمّ اختار الاستدلال بأنّ العبد غير خالق لفعله، وأنّه مكلّف بفعل غيره. واستدلّ أيضا بجواز تكليف من علم الله تعالى أنّه لا يؤمن[7]. وتفصيل ذلك يطول.

ثانيا: الخلاف في الوقوع:

اختلف القائلون بجواز التكليف بالمحال في وقوعه شرعا على ثلاثة مذاهب:

---

1 – الإحكام: 1/ 192.

2 – الإبهاج: 1/ 171.

3 – إحياء علوم الدين: 2/ 3.

4 – البحر المحيط: 1/ 388.

5 – إحياء علوم الدين: 2/ 3.

6 – الإحكام: 1/ 192–195.

7 – م.ن: 1/ 195–202.

المذهب الأوّل: منع الوقوع مطلقا:

بمعنى أنّ التكليف بالمحال لم يقع في أحكام الشريعة سواء أكان ممتنعا لذاته أم لغيره.

وهو اختيار جمهور الأصوليين والفقهاء، وحكي فيه الإجماع[1]. وذكر الشاطبي أنّه لا يصحّ التكليف به شرعا وإن جاز عقلا[2] وبيّن أنّه لم يثبت في الشريعة التكليف بما لا يطاق كما اختاره أكثر الأشاعرة وغيرهم مثل المعتزلة[3]، بل صرّح في موضع آخر بالإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف[4].

ونسب هذا القول إلى الأشعري الذي اضطرب أصحابه في نقل مذهبه[5].

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بالاستقراء والنصوص :

1- **الاستقراء:**

وحاصل هذا الدليل أنهم تتبعوا التكاليف فلم يجدوا فيها ما هو محال. فالتكليف بذلك وإن جاز عقلا لم يقع بحكم الاستقراء[6].

2- **النصوص:**

والنصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى ﴿ **لاَ يُكَلِفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[7] فالآية لم تنف الجواز وإنما نفت الوقوع[8].

واستدل الشاطبي بعدة آيات أخرى منها قوله تعالى ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ**﴾[9] **العُسْرَ**﴾[9] وقوله تعالى ﴿**يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا** ﴾[10] فالشارع لم يقصد التكليف بالشّاق، فما بالك بما لا يطاق، والرخص الشرعية دالة على ذلك قطعا ولو كان واقعا لحصل

---

1 – الزركشي: البحر المحيط 1/ 389.

2 – الموافقات: 2/ 107.

3- م.ن: 2/ 119.

4- م.ن: 2/ 122.

5- الزركشي: البحر المحيط 1/ 389.

6- الإيجي : المواقف،ص 331، التفتازاني : شرح المقاصد 4/ 299

7- البقرة : 286

8- التفتازاني : شرح المقاصد 4/ 299

9- البقرة : 185

10- النساء : 28

في الشريعة التناقض والاختلاف، إذ كيف يخبر الشارع أنّه لم يقصد المشقة وما يفوق الوسع والطاقة ثمّ يكلف عباده بعكس ما أخبر به[1] .

المذهب الثاني : الوقوع مطلقا:

هو اختيار الرازي، وأدلته لم تكن خاصة بالجواز، بل كانت تشمل الوقوع دون تفريق بين المحال لذاته والمحال لغيره[2]

غير أنه لم يكن يفسّر ورود الأمر بالمحال في الشريعة بأنّه تكليف، بل بيّن أنّه إعلام بنزول العقاب[3].

وهو بذلك يوافق ما نقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[4] أنّ التكليف بالمحال إذا ورد لا يسمى تكليفا عند الأشاعرة بل علامة نصبها الله تعالى على عذاب من كلفه بذلك[5].

وينسب هذا القول إلى الإمام الأشعري نفسه الذي اضطرب النقل عنه في ذلك. وقد أكّد الجويني أنّ هذا هو مقتضى مذهبه لأن التكاليف عنده كلّها واقعة على خلاف الاستطاعة[6].

ورُدّ هذا القول بأنّ لازم المذهب ليس بمذهب، وبأنّ كلام الأشعري مصرح بوقوع الممتنع لغيره، أمّا الاضطراب في النقل عنه فهو متعلق بالممتنع لذاته[7] لا بالممتنع مطلقا.

والمثال الذي يذكر غالبا في الاستدلال على الوقوع هو مثال أبي لهب الذي قال فيه الله تعالى ﴿**سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ**﴾[8].

والوجه في اعتبار هذا المثال من المحال أنّ الله تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وذلك محال لأنه تكليف بالجمع بين الضدّين[9]. وهذا المثال بتوجيهه مطّرد في كلّ الكفار الذين كلفهم الله تعالى بالإيمان وأخبر أنّهم لا يؤمنون كما في قوله تعالى ﴿**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾[10] .

1- قارن بـ: الشاطبي : المزافقات 2/ 122 – 123

2- المحصول : 1/ 304 – 307

3- م.ن : 1/ 308

4- إبراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الإسفراييني، الفقيه الشافعي، المتكلم، الأصولي، من تصانيفه " جامع الحلي في أصول الدين والرّد على الملحدين" ت 418 (وفيات الأعيان : 1/ 28)

5- الزركشي : البحر المحيط 1/ 391

6- البرهان : 1/ 391

7- الزركشي : البحر المحيط 1/ 391

8- المسد : 3

9- الرازي : المحصول 1/ 308

10- يَـس: 7.

ولهذا المثال توجيه آخر، وهو أنّ هؤلاء الكفار مكلفون بالمحال لأنّ الإيمان الذي كلفوا به يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلا، والتكليف بما يفضي إلى المحال محال[1] .

ونوقش هذا المثال بأنّ ذلك ليس تكليفا بالمحال، بل هو تكليف بأمر ممكن، لأنّ إيمان أبي لهب وغيره من الكفار الذين علم الله تعالى أنهم لا يؤمنون ممكن في ذاته، وليس خارجا عن طاقتهم في الأصل ، وعلمه تعالى بأنّهم لا يؤمنون لا يؤثر في المعلوم فيجعله غير ممكن في ذاته بعد أن كان ممكنا ، لأنّ العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه ولا يؤثر فيه[2]. فثبت بذلك أن الإيمان الذي كلفوا به ليس محالا، وإنّما هو مقدور في ذاته جائز الوقوع لا تتغيّر حقيقته بالعلم، أقدر الله سبحانه الكفار على الإيمان وعلم أنّهم لا يؤمنون مع ثبوت القدرة، فكان أمرهم كما علم، ولم ينقلب الممكن المقدور عليه محالا معجوزا عنه بسبب علمه[3].

المذهب الثالث : التفصيل:

أي إنّ المحال لذاته لم يقع التكليف به في الشريعة، ووقع التكليف بالمحال لغيره.

ونُسب هذا المذهب إلى الأشعري [4] وهو ما اختاره القاضي البيضاوي واستدل عليه بدليلين:

أحدهما : ما استدل به الذين منعوا الوقوع مطلقا من استقراء ونصوص، وحمل ذلك على أنّه متعلق بالمحال لذاته.

الثاني : مثال أبي لهب الذي أخبر الله تعالى أنّه لا يؤمن، وفسّره بأنّه محال لغيره لا لذاته، فهو لم يسلِّمْ بأنّه تكليف بالجمع بين النقيضين كما تقدّم بيانه، ورأى أنه محال لأنّ الله تعالى علم أنّه لايقع، فهو بذلك محال لغيره الذي هو علم الله تعالى[5].

وقد تقدمت مناقشة هذا الدليل بتوجيهه،ونضيف إلى ذلك أنّ ابن السبكي رأى أنّ الدليل الثاني يحتاج إلى تفصيل آخر، وهو أن الممتنع لغيره الذي قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف حكمه حكم الممتنع لذاته في الجواز والوقوع، أما الممتنع لغيره أي لتعلق علم الله تعالى به، فهو ليس محلّ نزاع، بل هو واقع بالإجماع[6] وهو ما نقلناه عن الأصوليين في بداية المسألة عند عند تحرير محلّ الخلاف.

1- الرازي : المحصول 1/ 302.

2- المازري : إيضاح المحصول ، ص 69.

3- الغزالي: المنخول، ص 27-28.

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ .391

5- منهاج الوصول (مع نهاية السول) : 1/ 159-164

6- الإبهاج : 1/ 172

والواقع أنّه لا خلاف في تكليف أبي لهب ومؤاخذته بعدم إيمانه، لكنّ المتكلمين والأصوليين اختلفوا في تفسير ذلك على ثلاثة أقوال :

أ. منهم من اعتبره تكليفا بالمحال لذاته، لأنه في نظرهم تكليف له بأن يؤمن، وهو جمع بين النقيضين ويعتبر هذا دليلا على الجواز والوقوع معا.

ب. ومنهم من اعتبره تكليفا بالمحال لغيره، لأنه في نظرهم محال لعلم الله تعالى بعدم الإيمان. ويعتبر هذا التفسير دليلا على جواز التكليف بالمحال لغيره، ووقوعه، وهو في نظر غالب المتكلمين والأصوليين خارج عن محلّ الخلاف.

ج. ومنهم من اعتبره تكليفا بالممكن في ذاته كسائر التكاليف الشرعية، لأنّ علم الله تعالى لم يؤثر فيه بأن حوّله من ممكن إلى ممتنع، وبهذا التفسير يخرج هذا المثال وما شابهه من مسألة التكليف بالمحال، ولا يصح ذكره فيها، -ولو على سبيل الإجماع- لأنّه من الممتنع لغيره الواقع في الشريعة دون نزاع.

فائدة المسألة

إنّ ما تقدم ذكره مأخوذ كله تقريبا-إلا ما ندر- من كتب أصول الفقه، ومن قرأه دون نظر في مصادره لا يشك في أنّه يقرأ موضوعا كلاميا خالصا متعلقا بما يجوز اعتقاده في حق الله تعالى وما لا يجوز.

لذلك فإن هذه المسألة ليست أصولية مبنية على مبادئ كلامية، لكنّها هي بذاتها أصل كلامي تكلّم عليه علماء الكلام بوصفه من مسائل علمهم ثمّ نقل الأصوليون ذلك إلى كتبهم بكل ما فيه من تقسيمات، ومذاهب، وأدلة، وردود.

ومما يدل على كلامية هذه المسألة :

1. أنّه لا يترتب عليها بذاتها أو على الخلاف فيها أي فرع فقهي مثال تكليف أبي لهب، فهي لم تستنبط من هذه المسألة، بل دلت عليها أدلة خاصة من النصوص، وقد ذكرت لمجرّد التمثيل ثم فسرت على أنّها من باب التكليف بما لا يطاق. وهو تفسير ضعيف ردّه آخرون بما يخرج المثال من محلّ النزاع ويؤكّد أنّه ليس خلافا عمليّا مبنيا عليها، بل إنّ الغزالي والمازري – كما نقلنا عنهما- قد أخرجا مثال أبي لهب ومن في حكمه من المسألة إخراجا كليا، لا من محلّ النزاع فقط، لأنّه في نظرهما تكليف بالممكن لذاته.

2. أنّها أصل كلامي لازم عن الكلام في أفعال العباد، فمن قال إنّ أفعالهم مخلوقة لله تعالى يلزمه القول بأنّ التكاليف كلّها واقعة بما يفوق الطاقة، ومن قال بأنّها ليست مخلوقة لله تعالى لم يلزمه ذلك.

3. أنها أصل كلامي مرتبط بالتحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح، وتعليل أفعال الله تعالى، فمن ذهب إلى أنّ الحسن والقبح شرعيان، وأنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولا تعلل أفعاله بالأغراض، وأنّه لا يقبح منه شيء إذ يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء، يلزم عن قوله جواز التكليف بالمحال، ومن لم يذهب ذلك المذهب وقال بعكسه، لم يلزمه تجويز التكليف بالمحال.

وأكّد التفتازاني أنّ الأصحاب – أي الأشاعرة- جعلوا جواز التكليف بما لا يطاق من فروع الحسن والقبح، وبطلان القول بأنّه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل أو ترك[1]. وقد قال ذلك في كتاب كلامي، وهو يقصد بالأصحاب المتكلمين منهم، والمسألة فرع من فروع مسائل كلامية مترابطة، فلا ريب أنّها كلامية.

4. أنّ بعض الأصوليين الذين أجازوا ذلك وقالوا بوقوعه كالرازي، لم يفسروا الوقوع بأنّه تكليف، بل فسروه بأنّه إعلام من الله تعالى بعذاب من أخبر بأنّه لا يؤمن، ونزعُ صفة التكليف عما يمكن أن يقع أو عمّا وقع يخرجه من مجال علم أصول الفقه، لأنّ موضوع علم الأصول إنما هو التكاليف من حيث ثبوتها بالأدلة، أو الأدلة من حيث إثباتها للتكاليف.

5. أنّ الأصوليين اعتبروا هذه المسألة أصلا يبنون عليه مسائل أخرى، ويستدلون به على إثبات أقوال أو نفيها، كما رأينا في عدّة مسائل متقدمة، وكما سيأتي في غيرها. فهي بذلك أصل كلامي تبنى عليه المسائل الأصولية، وليست مسألة أصولية مبنية على أصول كلامية. وكونها مبنية على أصول كلامية أخرى لا يخرجها من علم الكلام، لأنّه يجوز أن تكون بعض مسائل علم الكلام مبادئ لمسائل أخرى منه، كما تقدم بيان ذلك[2].

6. أنّ أكثر الأصوليين قالوا بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق خلافا للبعض، ولم يأت المخالفون للجمهور بأمثلة واضحة الدلالة على دعواهم، ولم يكن لهم سوى مثال وحيد هو تكليف أبي لهب وأمثاله، واستدلوا لتفريعه على المسألة بوجه ضعيف أنكره كثير من الأشاعرة القائلين بالجواز فضلا عن القائلين بالمنع.

وهذا يعني أنّ محل الخلاف عند الجمهور منحصر في الجواز، والقول بالجواز أو عدمه موضوعه أفعال الله تعالى من حيث ما يجوز منها في حقّه وما لا يجوز، وهو موضوع كلامي خالص. وبما أنّ ذلك لم يقع على كلا القولين، وأنّه إذا وقع عند البعض لم يكن تكليفا بل إعلاما، فإنّ المسالة لا يمكن أن تنتمي إلى علم الأصول بالأصالة، لأنّ الأصولي إنما يبحث في الواقع من التكاليف، وفي الأدلة التي تستنبط منها التكاليف.

1- شرح المقاصد : 4/ 296.

2- أنظر الفصل الرابع من الباب الأول.

وبناء على ما تقدّم يظهر لنا أنّ هذه المسألة لا يستقيم فيها البحث أصوليا.

ثمّ إنّ ذكرها في علم أصول الفقه بالطريقة التي تقدم تفصيل أهم وجوهها مخالف لضوابط الاستمداد، مع العلم أنّا تركنا كثيرا من التفاصيل، وأنّ بعض الأصوليين كالآمدي أطالوا القول فيها أكثر من بعض المتكلمين[1].

فهي مخالفة لضابط " المناسبة" لأنّ تفصيل الآراء فيها بالطريقة التي ذكرنا يجعلها من دقيق الكلام غير المناسب لعلم أصول الفقه.

وهي مخالفة لضابط "التوقف" مخالفة واضحة، لأنها كما رأينا ليست مسألة أصولية تتوقف على مبدإ كلامي. ولا يقال إنّ كثيرا من المسائل الأصولية تتوقف عليها، فهي غير مخالفة لهذا الضابط، لأنّ بيان توقّف المسائل عليها، إنّما يكون في الكلام الخاصّ بكل مسألة توقفت عليها فعلا، أمّا هنا، فقد كانت هذه المسألة ذاتها موضوع البحث، والشيء لا يتوقف على ذاته بداهة.

وهي مخالفة لضابط"الفائدة العمليّة"، لأنه لم تبن عليها فروع فقهية كما ذكرنا.

كما أنّها مخالفة لضابط المبدئية لأنّها لم تذكر بوصفها مبدأ يستحضر للبناء عليه، بل بحثت بوصفها مسألة يتجادل فيها الأصوليون كما يتجادل المتكلمون.

وقد يقال إنّها موافقة لضابط " التسديد" من جهة أنّها تسدد اعتقاد الأصولي على مقتضى مذهب أئمته في الكلام، لكنّ تسديد الاعتقاد مقصد كلامي خالص، وهو لا يكفي وحده لإثبات أصولية المسألة، ولابد أن ينضم إليه مقصد تسديد القواعد الأصولية مع مقصد تسديد العمل المبنيّ على تلك القواعد. وقد رأيناها في ذاتها لا علاقة لها بالأصول ولا بالعمل.

وهي إنّما تفيد في تسديد الاعتقاد الذي يساعد على تسديد المسائل الأصولية والفروع العمليّة حين تذكر بوصفها مبدأ لتلك المسائل وما ينبني عليها من فروع، أمّا هنا فقد بحثت بحثا مباشرا في ذاتها، فكانت كلامية خالصة.

وقد يجوز اعتبارها على جهة التسامح من "ملح العلم" بحسب اصطلاح الشاطبي فيقبل كلام الذين لم يطيلوا فيها القول، ويختصر كلام الذين أطالوا التفصيل مع التركيز على جهة الوقوع لا الجواز قصد إثبات أنّ ذلك لم يقع.

1- قارن مثلا بين ما كتبه الآمدي في الإحكام ج 1 من ص 191 إلى ص 206 وما كتبه الإيجي في المواقف حيث اقتصر على صفحة واحدة تقريبا: 331 (وهي بذاتها تنقصها حسب الطبعة المعتمدة أربعة أسطر وفي آخر 330 سطران فقط في المسالة).

وكان بالإمكان أن تكون أصولية لو تمّ النزول من درجة المحال الذي لا يطاق أصلا إلى درجة المشقة غير المعتادة التي تطاق بشدة وحرج، وهو ما ركّز عليه الشاطبي في موافقاته، ولم يكن يذكر – كما رأينا– مسألة مالا يطاق إلا على سبيل الإشارة مؤكّدا أنّ علم الكلام تكفل ببيان عدم جواز ذلك ونفي وقوعه[1].

وقد أكدّ ابن تيمية أنّ السلف والأئمة لم يعرفوا القول بتكليف العبد ما لا يطيق مع تعذيبه عليه، وبيّن أنّ قوله تعالى **﴿وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾**[2] معناه لا تحمّلنا ما يثقل علينا أداؤه ولو كنّا مطيقين له على تجشّمٍ وتحمّل مكروه، وهذا هو الذي يعقله العرب من هذا الخطاب على مقتضى لغتهم. أمّا تفسير ذلك بما لا يطاق أصلا، والقول بأن الله يكلّف العبد ما لا يطيقه، فقد قاله طائفة من المتأخرين بسبب مناظرتهم للمعتزلة في مسائل القدر[3]

وهذا يعني أنّ الخلاف في هذه المسألة لم ينشأ في أوساط الأصوليين والفقهاء، ولم يظهر نتيجة لعوامل أصولية، بل نشأ بين المتكلمين، وظهر نتيجة لخلافات كلامية.

أصولها الكلامية

1- نفسها أصل كلامي
2- أفعال الله تعالى (ما يجوز منها وما لا يجوز)
3- خلق أفعال العباد (القدرة الحادثة)
4- الاستطاعة مع الفعل (عند الأشعرية)
5- التحسين والتقبيح
6- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والحكم
7- علم الله تعالى (هل يؤثر في المعلوم)

المبحث الثاني : مسألة هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف؟

إذا أمر الشارع بحكم وكان ذلك الحكم مشروطا بشرط أو أكثر، هل يكون المأمور مكلّفا بالحكم عند عدم حصول الشرط الشرعي؟

مثال ذلك أنّ الصلاة مشروطة بطهارة الحدث، فهل يكون المُحدِث مكلفا بالصلاة حالة كونه

1- أنظر الموافقات : ج2 من ص 107 إلى ص 168 .

2- البقرة : 286

3- مجموعة الفتاوى : 14/ 64-65

مُحدِثا، أي عند عدم الوضوء، مع أنّ الوضوء شرط في صحة المشروط الذي هو الصلاة؟

وواضح أنّ الشروط المقصودة هنا هي شروط الصحة لا شروط الوجوب، لأنّه لا خلاف في أنّ حصول شرط الوجوب شرط في التكليف كحَوَلان الحول بالنسبة إلى الزكاة[1].

وبما أنّ هذه المسألة متعلقة بشروط الصحة التي تدخل في أقسام خطاب الوضع، فإن السؤال الموضوع في ترجمة المسألة لا يتوجه، لأنه يقتضي في صورة الجواب بالإيجاب جعل شرط الصّحة شرطا في التكليف، أي في الوجوب الذي هو حكم تكليفي، وفي ذلك خلط بين أنواع الشروط.

والذي جرى عليه الأصوليون والفقهاء التفريق بين شروط الصحة والأداء وشروط الوجوب، أي التكليف بالوجوب، فشروط الوجوب تعمُر بها الذمة، ولا يجب على المكلف تحصيلها، ويتوقف عليها التكليف بالوجوب، وشروط الصّحة تبرأ بها الذمة، ويجب على المكلف تحصيلها، وتتوقف عليها صحّة الأداء[2]، أما إذا اجتمعت شروط الوجوب والصحة في شيء واحد فمن جهتين مختلفتين، فالعقل مثلا شرط وجوب وصحة في الصلاة[3] فهو شرط وجوب من حيث أن المجنون غير مكلّف بها، وشرط صحة من حيث أنّها لا تقع صحيحة شرعا إذا أدّاها.

ويستنتج من ذلك أنّه لا كلام على شروط الصحة إلا بعد تحقق التكليف بتحقق شرطه، فليس التكليف، أو الأمر، أو الوجوب متوقفا على حصول شرط الصّحة، لأن هذا الشرط مع مشروطه داخل في التكليف بعد ثبوته.

والظاهر بناء على ذلك أنّه لا خلاف في أنّ حصول الشرط الشرعي الذي هو شرط صحة ليس شرطا في التكليف.

ومعنى ذلك في المثال السابق أنّ المسلم مكلّف بالصلاة بعد تحقق شروط وجوبها كالبلوغ، وهو مكلّف بذلك عند عدم رفع الحدث، أي عند عدم شرط الصّحة، وهو مأمور في الحقيقة بتقديم الشرط على المشروط، فيكون مأمورا بها[4] لأنّه مكلف بإيقاع الفعل الذي هو الصلاة بعد تقديم الشرط، وعلى هذا فإنّ حال عدم الشرط " ظرف التكليف" وحال وجود الشرط " ظرف إيقاع المكلف به"[5].

ولو قيل بعكس ذلك، أي بعدم التكليف عند عدم حصول شرط الصّحة، يلزم عنه أنّ المحدث

1- العطّار على المحليّ : 1/ 274

2- محمد جمعة عبد الله : الكواكب الدرية في فقه المالكية 1/ 19

3- م.ن : 1/ 65

4- الغزالي : المستصفي، ص 33

5- العبادي : الآيات البينات 1/ 364

لا يكون مكلفا بالصلاة ولو بقي على حدثه طيلة عمره. وهو قول منسوب الى أبي هاشم الجبائي، ومخالف لما انعقد عليه الإجماع[1] ، ولا يحسن أن ينسب إلى عاقل.

وحين يقول الأصوليون الأشاعرة لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلا حالة التكليف خلافا لأصحاب الرأي وجمهور الحنفية[2] فإنّ هذا الإطلاق يترتب عليه إلزام الأحناف بقول ما يخالف الإجماع في مسألة رفع الحدث للصلاة ونحوها، لكن الأصل كما بيّنا أنّه لا خلاف في ذلك، والأحناف ينفون نسبة هذا القول إليهم، إذ لا يحسن بعاقل مخالفة هذا الأصل الكلي في نظرهم[3]. ونثبت فيما يلي قول اللكنوي الأنصاري بوصفه حنفيا لوضوحه في تأكيد ما بيّنا من عدم الخلاف ، ومن عدم صحة نسبة ذلك إلى الأحناف قال" لّما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه أيضا فإنه لا يليق بحال من يدعي الإسلام أن يتفوّه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف، فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب، وأن لا يكون أحد مكلفا بالحج إلا بعد الإحرام، وبالصلاة إلا بعد التحريمة، ولا بالصوم إلا بعد النية، ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلا بعد الشروع في الصوم، وكيف ساغ لهم أن ينسبوا هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر الخ ..."[4].

ثمّ إنّ ابن أمير الحاج الحنفي لم يبرّئ أصحاب مذهبه فقط من هذه النسبة "الفظيعة" بل برّأ منها الشافعية والمالكية والمعتزلة الذين نقل عنهم الخلاف كما نقل عن الأحناف[5] .

وإذا كان هذا الأمر لا خلاف فيه، ولا يصّح أن ينسب إلى مسلم عاقل حسب الأمثلة الفرعية المذكورة، فلماذا أطال الأصوليون البحث في هذه المسألة؟ ولماذا نسب الخلاف إلى البعض؟

يظهر أن الخلاف في هذه المسألة "مفروض" فرضا في خصوص مسألة فرعية واحدة هي " تكليف الكفار بفروع الشريعة" بمعنى أنّها مفروضة في بعض جزئيات محلّ النزاع كما أكّد ذلك ابن السبكي[6]ويفهم من هذا أنّ الخلاف لم يقع إلاّ في تكليف غير المؤمنين بفروع الشريعة مع انتفاء شرط الإيمان، أي إنّ المخالفين قالوا إنّ حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف لا في جميع الجزئيات بل في خصوص مسألة واحدة هي تكليف الكفار بالفروع.

ومن هنا نعلم أنّ الذين نسبوا إلى الأحناف وغيرهم تعميم مقتضى هذا القول على جميع جزئيات

1- الجويني : البرهان 1/ 93

2- الآمدي : الإحكام 1/ 206-207، القرافي: شرح تنقيح الفصول ، ص 162

3- ابن أمير الحاج : التقرير والتحبير : 2/ 87

4- فواتح الرحموت : 1/ 129

5- التقرير والتحبير 2/ 87 – 88

6- المحلي على جمع الجوامع (مع حاشية العطار) : 1/ 275- 276

القاعدة إنّما بنوا ذلك غالبا على أنّه لازم مذهبهم، رغم أنّ الأحناف أنكروا هذه النسبة، وهذا يؤكد أنّ لازم المذهب ليس مذهبا بالضرورة.

ثمّ إنّ المتأخرين من الأحناف رفضوا أن تكون المسألة جزئية مبنية على أصل مفترض ومختلف فيه كما قال غيرهم، واعتبروها مُبتدَأَة، أي إنّ الخلاف واقع فيها ابتداء لا بناء على الأصل أو القاعدة[1] وذلك لأنهم لم يخالفوا في الأصل، بل في خصوص هذه المسألة بالذات لاعتبارات أخرى، وهم يريدون بذلك الفرار من الإلزام المذكور.

لهذا كان الأولى ترجمة المسألة بذكر هذا الفرع الفقهي لا بذكر القاعدة العامة التي لا خلاف فيها، وهو ما اختاره عدد من الأصوليين كالشيرازي[2] والباجي[3] والرازي[4] والقرافي[5] وابن عبد الشكور[6] وغيرهم.

غير أنّ الإشكال الذي يرد على هذا الاختيار هو أنّ ترجمة المسألة بذكر فروع فقهية لا يناسب صناعة الأصول.

ولكن، إذا كانت هذه المسألة جزئية لأنّها فرعية عملية، فلماذا اعتبرت أصولية مبنية على مبادئ كلامية؟ إنّ الجواب يقتضي البحث في أسباب الخلاف.

لقد اختلف الأصوليون في ذلك على ثلاثة أقوال :

القول الأول : أنّ الكفار مكلفون بالفروع :

أي إنّهم مأمورون بأداء الواجبات كالصلاة والصيام رغم أنّ الإيمان الذي هو شرط التكليف غير حاصل.

وهو مذهب أكثر المعتزلة وجمهور الأشاعرة من شافعية ومالكية، واختاره الحنابلة، والعراقيون من الأحناف[7].

القول الثاني : أنّهم غير مكلّفين بذلك :

وهذا يعني أنّه يشترط في تكليفهم حصول الشرط الشرعي الذي هو الإيمان.

1- ابن أمير الحاج : التقرير والتحبير : 2/ 88 ، ابن عبد الشكور: فواتح الرحموت 1/ 29

2- شرح اللمع : 1/ 277

3- إحكام الفصول : ص 224

4- المحصول : 1 / 316

5- شرح تنقيح الفصول : ص 162

6- مسلم الثبوت: 1/ 128.

7- الرازي المحصول 1/ 316؛ابن اللحام؛ القواعد والفوائد،ص 49؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 129

هو مذهب عدد من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي هاشم الجبّائي وأبي الحسين البصري، واختاره مشائخ سمرقند من الأحناف كأبي زيد الدبّوسي، ونسب إلى أبي حامد الإسفراييني[1] من الشافعية، وإلى ابن خويز منداذ[2] من المالكية[3].

القول الثالث : التفريق بين الأوامر والنواهي :

بمعنى أنّهم مكلفون بالمنهيات كترك الزنا، والكفّ عن القتل، لأنّ الانتهاء، ممكن في حالة عدم الإيمان ، أما المأمورات فهم غير مخاطبين بها. وهو رواية عن الإمام أحمد، وقال به القاضي أبو يعلى من الحنابلة، واختاره بعض الأحناف[4].

وقد استدلّ أصحاب كلّ مذهب بأدلة تفصيلية يطول ذكرها، ولكلّ فريق ردود على أدلة الآخر.

وتفصيل هذه الأدلة لائق بالفقه أكثر من الأصول والكلام[5]. لكنّ الذي يهمّنا هو المبادئ الكلامية التي بنى بعضهم الخلاف عليها.

يظهر أنّ الذي جعل هذه المسألة الفقهية أصولية مرتبطة بالكلام خلاف العلماء في الإيمان هل هو شرط في التكليف بالفروع؟ والإيمان موضوع كلامي بذاته، فلما اختلف في ربطه بالفروع على وجه الشرطية صارت المسألة جامعة بين الكلام والفقه، ولمّا تكلم عليها الأصوليون بوصفها قاعدة صارت أصولية.

لذلك بنى بعضهم الخلاف في هذه المسألة على الخلاف الكلامي في الإيمان هل هو مخصوص بالتصديق القلبي؟ أو يشمل الطاعات والأعمال؟

1- أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني الفقيه الشافعي، انتهت إليه الرياسة ببغداد، له تعليق على " مختصر المزني" و"التعليقة الكبرى" في المذهب . ت .406 ه (وفيات الأعيان : 1/ 72-74)

2- محمد بن أحمد بن عبد الله، وقيل محمد بن احمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداذ، تفقه على الأبهري وله كتاب كبير في الخلاف ، وكتاب في أصول الفقه، وعنده شواذّ عن مالك، واختيارات في أصول الفقه، توفي في حدود 390 هـ (الديباج: 2/ 229؛ الفكر السامي: 2/ 115)

3- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 140 ؛ المازري: إيضاح المحصول؛ ص 79؛ عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار 4/ 245

4- ابن اللّحام : القواعد والفوائد، ص 49؛ جلال الدين عبد الرحمن؛ غاية الوصول 2/ 101- 102 .

5- من ذلك أن الذين ذهبوا إلى تكليفهم استدلوا بآيات منها قوله تعالى ﴿وويْل للمشركين الذين لا يؤتون الزّكاة﴾ [الأنفال : 38]، واستدل الذين لم يقولوا بتكليفهم بأدلة منها أنّ الأمر بالعبادة لنيل الثواب، وغير المؤمن ليس أهلا للثواب، فلا يكلّف بالطاعات، واحتجّ الفريق الثالث بأنّ المنهيات تتعلق بها غالبا عقوبات دنيوية، وذلك أليق بهم لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة الخ... (أنظر : الآمدي : الإحكام 1/ 206 – 211 ؛ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 4/ 214 ؛ جلال الدين عبد الرحمن : غاية الوصول 2/ 89 – 104).

فقد اتفق الجميع على أنّ جميع الناس مكلفون بالإيمان[1] لكنهم اختلفوا في اعتبار الفروع العملية من الإيمان، هل يكلف غير المؤمنين بها تبعا لتكليفهم بالإيمان؟ أو لا يكلفون بها إلا بعد حصول الإيمان؟

فالذين يرون الأعمال من الإيمان كمالك، والشافعي، وأحمد، وبعض الحنفية، وجمهور الأشاعرة والمعتزلة، يرون أنّ الكفار مكلفون بالفروع تبعا لتكليفهم بالإيمان المتفق عليه.

والذين يرون أنّ الإيمان مخصوص بالتصديق القلبي، ولا يشمل الأعمال كالأحناف وأبي حامد الإسفراييني من الشافعية، أنكروا تكليفهم بالفروع، واعتبروا حصول الشرط الشرعي الذي هو الإيمان شرطا في تكليف غير المؤمنين[2].

وهناك من بنى الخلاف على الخلاف في التكليف بما يفوق الطاقة.

وقد فسّر المازري ذلك بأنّ تكليف الكافر بالصلاة تقرّبا إلى الله تعالى من غير مهلة يكون خطابا بالمحال، لأنّه يكون مخاطبا بالصلاة في الحال التي لا يعرف فيها الله تعالى، والتقرب يتضمّن معرفة الله، فيكون قد " كلّف الجمع بين العلم والجهل، وهذا لا يمكن، فمن منع تكليف ما لا يطاق منعه، ومن جوّزه أجازه"[3].

وفسّر القرافي ذلك بأنّ الذين منعوا تكليفهم يحتمل أنّهم بنوا ذلك على أنّ التقرب بالفعل فرع اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به، ومن لم يصدّق تعذر عليه أن يتقرّب فلا يكلّف، وعلى هذا المدرك تكون المسألة من فروع مسألة التكليف بما لا يطاق[4].

فائدة المسألة إذا قلنا إنّ هذه المسألة فرعية مبحوثة ابتداء، دون أن تكون جزئيّة من جزئيات أصل، فلا وجه لذكرها في الأصول من جهة كونها مسألة فقهية خالصة.

وإذا قلنا إنّها مسألة فرعية مفروضة في علم الأصول لبيان أصل مختلف فيه هو اشتراط حصول الشرط الشرعي في التكليف فإنه يرد على ذلك إشكالان:

أحدهما : ما بيّناه من أنّ هذا الشرط مختلف فيه في خصوص هذا الفرع الفقهي فقط، وعلى ذلك فالأولى اعتبار المسألة فقهية.

الثاني : أنّ الرازي أكّد أنّ هذه المسألة لا أثر للاختلاف فيها في الأحكام المتعلقة بالدنيا، لأنه ما

1- ابن السبكي : الإبهاج 1/ 176

2- جلال الدين عبد الرحمن : غاية الوصول 2/ 87

3- إيضاح المحصول : ص 79

4- شرح تنقيح الفصول : ص 163

دام الكافر كافرا يمتنع منه الإقدام على الصلاة، وإذا أسلم لم يجب عليه القضاء[1].

لهذا اعتبر الشاطبي ذكر هذه المسألة في الأصول عاريّة، إذ هي من المسائل التي فرضها مما لا ثمرة له في الفقه[2].

وبناء على ذلك فإن فائدتها أخروية تظهر في مضاعفة العذاب على ترك الفروع في الآخرة[3].

لكنّ القرافي وكثيرا من الأصوليين ذكروا للمسألة كثيرا من الفوائد الدنيوية، وبنوا عليها عدة فروع فقهية.

من ذلك أنّ عدم تكليف الكفار بالفروع فيه تيسير لإسلامهم إذا علموا أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، ومنها اختلاف الفقهاء بناء على ذلك في استحباب إخراج زكاة الفطر إذا أسلم في أيام الفطر، ومنها استحباب قضاء الصوم إذا أسلم أثناء الشهر ملاحظة لتقدّم الخطاب في حقه، كذلك وجوب الإمساك بقية اليوم الذي أسلم فيه بخلاف الصبي والحائض[4].

ويبقى مع ذلك الإشكال في خصوص ربط هذه المسألة بالأصول الكلامية.

فالقرافي حين جعلها فرعا من فروع مسألة التكليف بما لا يطاق تكلم على ذلك بوصفه احتمالا.

وما قاله الإمام المازري في ذلك هو استنتاج مفهوم من كلام الفقهاء الأصوليين، فهو مأخوذ من لازم كلامهم لا من أدلتهم التي صرّحوا بها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ربطها بالخلاف في مفهوم الإيمان. وذلك لأنّ أكثر أدلة الفقهاء والأصوليين قائمة على استدلالات من النصوص، وعلى تعليلات لائقة بالفقه.

لذلك فالأرجح أنّ هذه المسألة فقهية بالأساس، إنما فرضها الأصوليون في مباحثهم لربطها نظريا بقاعدة أصولية غير مختلف فيها، وألزم فريق منهم البعض بأنّ مذهبهم في هذه المسألة الفرعية يقتضي الخلاف في القاعدة العامة، كما أنهم ذكروها لأنه يمكن ربط الخلاف فيها بالخلاف في مسائل كلامية، ولو على وجه الاحتمال.

أصولها الكلامية

1- مفهوم الإيمان (تصديق فقط، أو تصديق وعمل) 2- التكليف بما لا يطاق

1- المحصول : 1/ 316

2- الموافقات 1/ 45

3- شرح تنقيح الفصول : 4/ 1634. انظر " القواعد والفوائد" لابن اللحّام، فقد ذكر كثيرا من الفروع الفقهية المبنية على هذه المسألة (من ص 49 إلى 57)

4- شرح تنقيح الفصول : 4/ 1648 . وانظر الفوائد التي ذكرها الإسنوي في التمهيد" ص 72 إلى 75.

المبحث الثالث: مسألة تعلّق التكليف بكسب العبد

تقدّم الكلام في التمهيد على أنّ التكليف لا يكون إلا بفعل، سواء أكان ذلك بإيقاع الفعل أم بكفّ النفس عنه، لأنّ الكفّ يعتبر فعلا عند أكثر الأصوليين.

ومن شروط الفعل المكلف به أن يكون متصوَّرا في نفسه، أي أن لا يكون محالا في ذاته، ولا بدّ من تصوّر صحّة حدوثه، لاستحالة تصوّر جعل القديم حادثا وقلب الأجناس[1].

وهذا الشرط يشترطه أكثر الأصوليين على ما مرّ من الخلاف الضعيف فيه[2].

غير أنّه لا يكفي أن يكون الفعل متصوّرا في نفسه، بل لابدّ أن يكون من كسب العبد اتفاقا[3]

ووجه الاتفاق في هذا الشرط أنّه لابدّ أن يكون الفعل حاصلا باختيار العبد مكتسبا له، بحيث لا يكلّف بفعل غيره، إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته مثلا، وإن كان ذلك ممكنا ومتصوّرا في نفسه[4].

لكن هذا الشرط المتفق عليه من الوجه المذكور يدخله الخلاف من وجه آخر، وهو أنّ التكاليف كلّها في نظر الأشعري خارجة عن الطاقة، وأنّ العبد مكلف بفعل غيره، أي بفعل الله تعالى الذي يخلق أفعال العباد، كما تقدّم بيانه في مسألة التكليف بما لا يطاق.

غير أنّ نسبة خلق الفعل إلى الله تعالى لا تنفي اختيار العبد وكسبه، لأنّ الفعل عند الأشاعرة ينسب إلى الله تعالى من جهة الخلق والاختراع، وإلى العبد من جهة الكسب، والله تعالى يخلق الفعل عند اختيار العبد أو عند إرادته لا بها[5].

وبناء على ذلك فإنّ الشرط المذكور في ترجمة المسألة متحقق في الفعل المكلّف به، لأن قدرة العبد تتعلق به من جهة الكسب وإن لم تتعلق به من جهة الخلق.

أمّا ما يتولّد عن الفعل من مسبّبات ونتائج، فهو ليس من كسب العبد وفعله، بل هو من خلق الله تعالى[6].

1- الغزالي المستصفى، ص69؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 385

2- أنظر مسألة التكليف بما لا يطاق.

3- الآمدي : الإحكام 1/ 211

4- الغزالي : المستصفى، ص 69؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 385. وقد أكّد الزركشي أنّ هذا لا يعترض عليه بتكليف العاقلة دية خطإ وليّها لأنّ ذلك من باب ربط الحكم بالسبب.

5- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، ص 118 – 123 ؛ التفتازاني : شرح المقاصد 4 / 223-226

6- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، ص 124 – 126

وهذا يعني أن العبد ليس مكلفا إلا بالفعل ذاته، أما حين يكون الفعل سببا تتولد عنه مسببات، فلا يكون مكلّفا بهذه المسبّبات لأنّها ليست من كسبه.

وقد توسع الشاطبي في بيان هذا المعني مؤكدا أنّ الأمر بالأسباب لا يستلزم الأمر بالمسبّبات وإن صحّ التلازم بينهما عادة، وأنّ الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، لذلك فلا يتعلق التكليف والخطاب إلا بمكتسب[1].

وهذا المعنى الذي يقرره الأشاعرة يوافقهم فيه الماتريدية، ويخالفهم المعتزلة الذين ينسبون الفعل المتولد إلى الفاعل[2].

فقد أكّد علاء الدين السمرقندي بعد تقرير الشرط المتكلّم عليه أنّ " الفعل المسمى بالمتولّد عند المعتزلة لا يكون مأمورا به ولا منهيا عنه، وإنّما التكليف يتوجّه بالفعل القائم بالمكلف الذي هو كسبه، وما حدث عقيب فعله من الآثار في المحالّ عادة من الانجراح ، والانكسار،و الموت، فهو محض فعل الله تعالى عندنا"[3] .

فائدة المسألة

ظاهر أنّ هذه المسألة من مسائل علم الكلام كما أكّد ذلك الغزالي وصاحب الميزان[4].

وحظّ الأصولي منها أن يكتفي بتقرير أنّ العبد لا يكلف بفعل غيره من العباد كعدم تكليف زيد بفعل عمرو، وأن يردّ بعض الاعتراضات التي ترد على هذا الشرط، كأن يقال إنّ العاقلة مكلفة بفعل غيرها من جهة أنّها ملزمة بديّة خطإ وليّها. وقد أجاب الزركشي عن ذلك بأن هذا الاعتراض لا يبطل القاعدة لأن المثال المذكور إنما هو من باب ربط الحكم بالسبب، وليس تكليفا بفعل الغير[5].

أمّا إذا آل الكلام إلى التكليف بفعل الغير وتفسير ذلك بأنه فعل الله تعالى، فإنّ المسألة تخرج من الأصول إلى علم الكلام.

والخلاف الكلامي في هذه المسألة لا يترتب عليه خلاف في فروع فقهية عملية، ثمّ إنّه على كلا القولين يكون العبد مكلّفا بالفعل الذي يفعله سواء أنسب إليه من جهة الكسب كما يقول الأشاعرة أم من جهة الخلق كما يقول المعتزلة.

1- الموافقات : 1/ 189 - 191

2- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 388 -390

3- ميزان الأصول : 1/ 282 – 283

4- المستصفى : ص 69؛ ميزان الأصول : 1/ 282-283

5- البحر المحيط : 1/ 385

ثمّ إنّ الخلاف يظلّ قويا في المتولدات أو الأسباب، هل هي من كسب العبد فيكلّف بها، أو هي ليست من كسبه فلا يكلّف بها؟

والقول في ذلك يقصد به تسديد الاعتقاد عند العمل ولا ينبني عليه خلاف فقهي. وقد توسّع الشاطبي في بيان ذلك كما أشار إليه في مسألة السبب وتأثيره في الحكم.

أصولها الكلامية

1. هي نفسها أصل كلامي.
2. خلق أفعال العباد.
3. نظرية الكسب عند الأشاعرة.
4. مسألة التولـُّد.
5. التكليف بما لا يطاق.

المبحث الرابع :مسألة وقت التكليف بالفعل[1]

اشترط الأصوليون أن يكون الفعل المكلّف به معدوما، فلا تكليف إلا بمعدوم يمكن حدوثه، لأنّ التكليف بالفعل الموجود تحصيل حاصل[2].

لكنّهم اختلفوا في الوقت الذي يتوجه فيه الخطاب إلى المكلّف، هل هو قبل مباشرة الفعل، أو عند مباشرته، أو بعدها؟

فقد اتفقوا بمقتضى الشرط المذكور على أنّ التكليف لا يتوجه بعد المباشرة لأنه تحصيل حاصل.

وانحصر خلافهم في الزمنين الآخرين:

أ- هل يتوجه الخطاب إلى المكلف عند مباشرة الفعل؟

ب- هل يتوجه إليه قبل مباشرته؟

وهذه المسألة من أصعب مسائل علم أصول الفقه بإقرار الأصوليين أنفسهم لأسباب منها اضطراب نقل الأقوال فيها، وارتباطها بقضايا المعقول من علم الكلام[3] بل إنّ القرافي اعتبرها

1- هناك من بحث هذه المسألة في قسم المحكوم فيه كالآمدي (الإحكام: 1/ 212) وهناك من بحثها في قسم المحكوم عليه كالرازي (المحصول: 1/ 335). وهذا خلاف شكلي في التقسيم يختلف باختلاف جهة النظر، فهي تبحث في هذا القسم من جهة تعلقها بزمن الفعل، كما يمكن أن تبحث في قسم المحكوم عليه من جهة تعلقها بوقت توجّه الأمر إلى المكلّف.

2- الغزالي: المستصفى، ص69؛ ابن قدامة: روضة الناظر، ص 52

3- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 164.

أصعب مسائل علم الأصول على الإطلاق حين قال "وما أعلم في مسائل أصول الفقه أصعب من هذه المسألة، ولا أصعب من تقريرها للمتعلمين"[1].

وقد اضطربت نقول الأشاعرة عن بعضهم، وعن شيخهم الأشعري.

ويعود اضطرابهم في نقلهم عن بعضهم إلى أنهم يختلفون في ذلك، فالذي يختار مذهبا ينسبه إلى أكثر الأصحاب، وينسب المذهب المخالف إلى شذوذ منهم.

أما اضطرابهم في النقل عن الأشعري، فيعود إلى أنّه ليس له قول صريح في المسألة، فكان ما نسبوه إليه فيها متلقّى من قضايا مذهبه كما قل ابن السبكي[2] أي من لوازمه.

لكنّ نقلهم عن المعتزلة كان سليما في عمومه كما يشهد بذلك ما بلغنا من كلام المعتزلة أنفسهم.

وبقطع النظر عن اضطراب النقول فقد انحصر الخلاف في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يتوجه التكليف عند المباشرة فقط:

وليس معنى ذلك أنّ الأمر غير موجود قبل حدوث الفعل بل هو موجود ومتوجه إلى المكلف قبل الفعل وعنده، لكنّه قبل الفعل يكون أمر إعلام وإنذار، أي إعلام للعبد بأنّه يكون مكلّفا بالفعل عند الوقوع. وعلى هذا فإنّ أصحاب هذا المذهب يرون أنه لا تكليف إلا عند حدوث الفعل، فيكون الإيجاب في نظرهم مقارنا له[3].

وهذا المذهب نسبه الإمام الرازي إلى الأصحاب من الأشاعرة دون تبعيض، واختاره[4] وتبعه في ذلك القاضي البيضاوي[5] ونسبه الباقلاني إلى بعض أهل الحق أي إلى بعض الأشاعرة، ووصفه بأنه باطل[6]. أمّا إمام الحرمين فنسبه إلى أصحاب الأشعري دون تبعيض، وردّه مؤكدا أنه لا يرتضيه لنفسه عاقل[7].

واستدلّ أصحاب هذا المذهب من الأشاعرة بأنّ التكليف مشروط بحصول قدرة المكلّف، لأنّ

1- نفائس الأصول: 4/ 1714. وقال في شرح تنقيح الفصول "هذه المسألة لعلّها أغمض مسألة في علم أصول الفقه، والعبارات فيها عسيرة التفهّم" (ص 146)

2- الإبهاج: 1/ 166.

3- الجويني: التلخيص 1/ 443-444..

4- المحصول: 1/ 335.

5- منهاج الوصول (مع نهاية السول): 1/ 152.

6- الجويني: التلخيص 1/ 443-444

7- البرهان: 1/ 194-196.

المراد منها التمكن من الفعل، ولا يكون ذلك إلا عند المباشرة، لذلك فإن التكليف لا يكون إلا حال المباشرة.

أمّا قبل المباشرة فلا يتوجه التكليف لانتفاء القدرة، وذلك لأنّ الفعل ممتنع الوقوع قبل المباشرة. ولو كلّف العبد بالفعل قبل المباشرة لكان الفعل في ذلك الزمان:

أ- **إمّا ممكنا**: وحينئذ يكون مأمورا بالفعل حين إمكان وقوعه، ومعنى ذلك أنّ ما فرض كونه قبل المباشرة يكون هو نفسه حال المباشرة. وبناء على ذلك فإنّ قول المخالف يؤول في حقيقته إلى موافقة هذا المذهب.

ب- **أو غير ممكن**: وحينئذ يكون المكلّف مأمورا بما لا قدرة له عليه، وهو تكليف بالمحال ينكره المخالفون من المعتزلة[1] بل ينكر جوازه أو وقوعه عدد من المخالفين الأشاعرة.

ويظهر من النقول المتقدمة أنّ هذا القول ينكره أكثر الأشاعرة خلافا لما نقله الرازي ورجّحه.

وقد ردّه المخالفون من الأشاعرة بما يلي:

1- أنه يؤدي إلى سلب التكاليف ورفعها، لأنّ العبد يمكنه أن يقول لا أفعل حتى أكلّف، ولا أكلّف حتى أفعل[2]. ومعنى ذلك أنّ امتناعه عن الفعل يرفع عنه التكليف ما دام لا يكلّف إلا عند الفعل.

2- أنّ جعل الأمر المتقدم على حدوث الفعل إعلاما يمكن أن يؤدي إلى دخول الخُلف في خبر الله تعالى على تقدير أنّ الشخص لا يفعل بعد حصول الإعلام. وبيان ذلك أنّ الله تعالى يكون قد أمر قبل الفعل بأنّ الشخص سيكون مأمورا عند الفعل، فإذا لم يفعل لا يكون مأمورا كما أخبر الله تعالى، وهذا خلف ينزّه الله تعالى عنه[3]

3- أنّ القاعد مأمور بالقيام في حال قعوده، ولا قدرة له على القيام في حالة القعود[4]. ومعنى ذلك ذلك أنّ العبد مكلّف بالفعل قبل مباشرته رغم أنه لا قدرة له في هذه الحالة.

4- أنّ إمام الحرمين وغيره نصّوا على أنّ مذهب الأشعري في التكليف بما لا يطاق مفهوم من قولين له: أحدهما أنّ الاستطاعة مع الفعل ولا تكون قبله، والآخر أنّ الأمر بالفعل يتوجّه إلى

1- الرازي: المحصول 1/ 335؛ ابن السبكي: الإبهاج 1/ 167.

2- الإسنوي: 1/ 152.

3- م.ن: 1/ 152-153.

4- الجويني: البرهان 1/ 195

المكلّف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع[1].

وبذلك يكون هذا القول مخالفا لصريح قول إمام المذهب.

5- بيّن الإسنوي[2] أنّ إنكار الرازي – هنا – للتكليف قبل الفعل مناقض لبعض الوجوه التي استدلّ بها على جواز التكليف بما لا يطاق[3].

ونصّ كلام الرازي المناقض لما اختاره هنا "الأمر قد وجد قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، فالأمر قد وجد لا عند القدرة، وذلك تكليف بما لا يطاق"[4].

6- أنّ الفعل عند حدوثه حاصل وكائن، فكيف يتصوّر أن يطلب كائن ويقتضى حاصل[5].

المذهب الثاني: توجه التكليف قبل المباشرة فقط:

وهو اختيار أكثر المعتزلة، ورجّحه إمام الحرمين[6] والغزالي[7] وابن الحاجب[8].

وتعتبر الردود على المذهب السابق أدلة لهذا المذهب، مع ضرورة ملاحظة الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في بعض أصول الاستدلال، وإن اتفقوا على رفض القول المتقدم من جهة أنّ التكليف عند الفعل يلزم عنه محال، وهو التكليف بإيجاد موجود وتحصيل حاصل.

والذي يؤكده المعتزلة أنّه لا بدّ أن يتقدم التكليف على مباشرة الفعل بوقت وإن اختلفوا في ذلك بين قائل بأنّ هذا التقدم يكون بوقت واحد، وقائل إنّه يكون بأوقات[9].

وممّا استدلوا به:

1- أنّه يجب أن يتقدّم الأمر على الفعل قدرا من الزمن ليتمكّن المأمور من الاستدلال على وجوب المأمور به أو كونه مرعيا فيه، ولو لم يتمكن من ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق.

1- م.ن: 1/ 89

2- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمّد، جمال الدين، فقيه وأصولي شافعي. ولد بإسنا سنة 704هـ، وإليها نسبته، ت772هـ (الحسيني: طبقات الشافعية، ص236-237؛ الحجوي: الفكر السامي 2/ 346).

3- نهاية السول: 1/ 153

4- المحصول: 1/ 312

5- الجويني: البرهان 1/ 196.

6- البرهان: 1-194-196.

7- المستصفى: ص 69

8- منتهى الوصول: ص43.

9- الجويني: التلخيص 1/ 443-444

2- أنّ القرآن متقدّم على أفعالنا، وهو أمر لنا باتفاق

3- أنّ ورود الأمر في حال الفعل عبث، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم.

4- أنّه يجوز أن يتقدم الأمر على الفعل بوقت زائد على القدر من الوقت الذي يسبق ابتداء المباشرة لغرض ومصلحة، فيخرج عن كونه عبثا، لذلك حسن تقديم الله سبحانه أمره إيّانا بالصلاة.

5- أنّه يجوز تقدّم الأمر ولو كان المكلّف غير متمكّن من الفعل، لأنّ تمكّنه منه في ذلك الوقت – أي قبل الفعل – لا يحتاج إليه الفعل، فحَسُنَ الأمر مع فقدِ التمكّن[1].

المذهب الثالث: توجه التكليف قبل المباشرة واستمراره عندها:

وهذا المذهب نسبه الباقلاني إلى المحققين من الأشاعرة وصرّح باختياره[2] واعتبره ابن السبكي أثبت منقول في هذه المسألة[3].

وتظهر دقته في أنه فرّق بين توجه الأمر بالوجوب قبل الفعل وتوجّهه عند وقوعه بطريقة يمكن أن تدفع اعتراضات كل مذهب من المذهبين السابقين على الآخر.

فالأمر قبل الفعل عنده أمر إيجاب، لكنّه يتضمن مع ذلك الاقتضاء، والترغيب، والدلالة على امتثال المأمور به، أما عند حدوث الفعل فالأمر لا يقتضي ترغيبا ولا دلالة على وجوب الامتثال لأنّ المقصود تحقق، لكنّه يقتضي كون الفعل عند حدوثه طاعة بالأمر المتعلق به[4].

فهو بذلك يوافق المذهب الأول في أنّ التكليف أو الأمر يتوجه عند حدوث الفعل، ويخالفه في إطلاق القول بذلك بما يزيل الإشكالات الواردة عليه، إذ لا يعقل أن يقال إنّ الأمر حينئذ يقتضي الترغيب أو طلب الامتثال بحكم أنّ ذلك قد حصل بالوقوع، لذلك كان التحقيق عنده أن الأمر يقتضي حصول الفعل على أنّه طاعة.

وهو ما يوافق المذهب الثاني في أنّ الأمر قبل الفعل أمر إيجاب وإلزام، لكنّه لا ينكر ما أنكره أصحاب هذا المذهب على المخالفين من تفسير للأمر بالإعلام أو الإنذار والترغيب، فهو في نظره يتضمن الإيجاب كما يتضمن الترغيب، والاقتضاء والدلالة على الامتثال.

فائدة المسألة: يظهر مما تقدّم أنّ المسألة كلامية خالصة، وأنّها تخالف جميع ضوابط الاستمداد، خصوصا ضابط الفائدة العملية.

1- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 166-167.

2- الجويني: التلخيص 1/ 443-444.

3- الإبهاج: 1/ 165.

4- الجويني: التلخيص 1/ 443.

يؤيد ذلك قول ابن السبكي "والمسألة دخيلة على هذا العلم، والكلام فيها مما لا يكثر جدواه"[1].

فهي مبنية على أصول كلامية مختلف في إثباتها، بل ومختلف في تفسير بعضها بعد الإثبات. وقد كان بناؤها على هذه الأصول سببا في تعقيدها الذي أقرّ به الأصوليون.

لذلك أقرّ عدد منهم بأنّ الخلاف فيها لفظي، ولا يتفرع عليه حكم قطعا؛ إذ لا ثمرة لها في الفروع[2]. وذلك لأنّ المسلمين متفقون على أنّ المكلّف مأمور بالإتيان بالفعل المأمور به قبل أن يشرع فيه، وأنه لا يخرج عن عهدة الأمر إلا بالامتثال، ولا يحصل الامتثال إلا بالإتيان بالفعل كاملا، ويلزم من ذلك أن يكون التكليف متعلقا بالفعل قبل المباشرة ولا ينقطع إلا بالفراغ منه، لأنّ الأمر يتعلق حقيقة بمجموع الفعل المأمور به من حيث هو مجموع، فما لم يأت المكلّف بالمجموع لا يكون ممتثلا، وما لا يكون ممتثلا لا ينقطع عنه التكليف[3].

والحاصل أنه ما دام الجميع متفقين على أنّ الطلب لا يسقط إلاّ إذا أدى المكلف الفعل بمجموعه على الوجه الشرعي فلا معنى للخلاف.

وذهب آخرون إلى أنه لا خلاف في الحقيقة بين المذهبين الأوّل والثاني، لأنّ خلافهم لم يرد على محلّ واحد نفيا وإثباتا، فكلام الرازي ومن وافقه إنّما كان في التكليف بنفس الفعل، أما كلام المعتزلة والجويني فقد كان متعلقا بالتكليف في الحال، أي إنّ التكليف عندهم يقع قبل المباشرة في الحال الأول، ويكون ذلك تكليفا بالإيقاع في الحال الثاني أي حال المباشرة[4].

وهذا واضح في أنّ المكلف يعلم قبيل المباشرة بوقت واحد أنه يجب القيام بالفعل حال المباشرة في الوقت الذي يليه. غير أنه لا يزيل الخلاف لأنّ المعتزلة كما أكد أبو الحسين البصري يرون جواز تقدم الأمر بأوقات للمصلحة ولا يتكلمون على القدر القليل من الوقت الذي يسبق المباشرة فقط[5].

ومما يدل على عمق الخلاف ما أكده علاء الدين السمرقندي من أنّ أمر الله تعالى أزلي سابق على وقت وجوب المأمور به لا بأوقات كثيرة كما في أوامر العباد، بل بلا نهاية[6] وهو ما يذهب إليه الأشاعرة وعامة أهل السنة.

أما المعتزلة فلا يبنون قولهم على قدم الخطاب بل على وجوب اللطف والأصلح في حق المكلف

1- الإبهاج: 1/ 168.

2- حلولو: الضياء اللامع 1/ 10 (ذكره نقلا عن القرافي وخالفه كما سيأتي)

3- الزركشي: البحر المحيط 1/ 430.

4- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 178-179؛ عبد الكريم النملة: التعليقات على الضياء اللامع، ج2، هامش10، ص 10-11.

5- المعتمد: 1/ 166-167.

6- ميزان الأصول: 1/ 287-288.

كما تقدم في بعض أدلة أبي الحسين البصري.

لكنّ اعتبار الخلاف الكلامي في المسألة حقيقيا أو معنويا لا يعني أنه كذلك بالنسبة إلى علم الأصول، بل هو لفظي بالنسبة إلى الأصوليين بحكم أنه لا يترتب عليه أي خلاف في الفروع، لأنّ الجميع يتفقون على ثبوت المؤاخذة بترك الفعل، وعلى ثبوت الأمر قبل الشروع فيه وإيقاعه كاملا، ولو اختلفوا في تفسير ذلك هل هو للإعلام فقط، أو للإيجاب فقط، أو للإيجاب والإعلام معا ؟

ويبدو أنّ الشيخ حلولو[1] تفرّد بقوله إنّ الخلاف تظهر ثمرته في عدة مسائل منها "هل يسقط الإثم عن الباقين أو لابدّ من كمال العبادة؟ بناء على انقطاع التكليف بالشروع أو استمراره"[2].

لكنّ هذا المثال الذي ذكره ليس مبنيا على هذه المسألة بل الأرجح في نظر الدكتور النملة أنّه مبني على مسألة أخرى هي: هل الشروع في العبادة له تأثير أو لا؟[3]

أصولها الكلامية

1- التكليف بما لا يطاق.

2- تنزيه الله تعالى (عن الخُلف في خبره).

3- الاستطاعة مع الفعل (عند الأشعري).

4- التحسين والتقبيح

5- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض (عند المعتزلة).

6- وجوب اللطف على الله تعالى (عند المعتزلة).

7- وجوب الأصلح على الله تعالى (عند المعتزلة)

8- كلام الله تعالى القديم (خطابه الأزلي).

1- أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن موسى اليزليطيني القروي، عرف بحلولو، فقيه وأصولي مالكي، أحد الأعلام الحافظين لفروع المذهب، له شرحان على أصول ابن السبكي، وشرح عقيدة الرسالة، واختصر عقيدة الرسالة. وله غير ذلك. ت: 875هـ (نيل الابتهاج: ص83-84؛ شجرة النور 1/ 259)

2- الضياء اللامع: 1/ 10

3- التعليقات على الضياء اللامع 1/ 11 (هامش 10).

الفصل الرابع

المحكوم عليه

المبحث الأول: مسألة الحكم على المعدوم

المبحث الثاني: مسألة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته

المبحث الثالث: مسألة شرط القدرة

موقع هذا المبحث من مباحث الحكم الشرعي:

المحكوم عليه هو المكلف، أو المأمور الذي تعلّق الخطاب الشرعي بفعله.

وقد اختلف الأصوليون في ترتيبه داخل مباحث الحكم، فقد جعله الآمدي الأصل الرابع[1] بعد أصل المحكوم فيه، وتكلم عليه الرازي ضمن مسائل النظر الرابع[2] بينما تكلّم البيضاوي على الحكم في باب خاص، ثم على ما لا بدّ للحكم منه في باب آخر وقسّمه إلى ثلاثة فصول هي الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به[3] فقدّم بذلك مسائل المحكوم عليه على مسائل المحكوم به. وأمر هذا الخلاف قريب لأنه محض ترتيب شكلي يعود إلى اعتبارات منهجية صورية لا تأثير لها في صلب المسائل.

ومباحث المحكوم عليه وثيقة الصلة بمباحث المحكوم فيه، لأنّ الكلام على المكلف يرتبط مباشرة بالكلام على فعله، فشرط القدرة مثلا ينظر فيه إلى المكلّف عندما تشترط فيه القدرة على الفعل، وينظر فيه إلى الفعل عندما يقال: يشترط في الفعل أن يكون مقدورا عليه.

وأكثر المسائل الكلامية إنما تدخل في هذا المبحث عند استحضار الحاكم أو الآمر بوصفه مكلِّفا للمحكوم عليه.

1- الإحكام: 1/ 215.

2- المحصول: 1/ 328.

3- منهاج الوصول: 1/ 123 (مع نهاية السول)

هذه المسألة من غوامض المسائل التي رسمها الأصوليون في علمهم. وقد ذكرنا طرفا منها في "تعريف الحكم الشرعي"، ونذكر منها هنا ما يتعلق بهذا الموضع.

ويرجع سبب الخلاف فيها إلى أنّ الأشاعرة لمّا عرّفوا الحكم الشرعيّ بأنه خطاب الله تعالى الأزلي، ألزمهم المعتزلة الذين ينكرون الكلام النفسي القديم بأنّ ذلك يؤدّي إلى العبث المحال على الله تعالى، لأنه يقتضي خطابا بدون مخاطَب، وأمرا بدون مأمور.

ولما أثبت الأشاعرة كلام النفس، وقالوا إنه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، وأنّه سبحانه لم يزل آمرا ناهيا مخبرا في الأزل أجازوا الحكم على المعدوم بالكلام القديم، واجتهدوا في تفسيره بما يردّ اعتراضات الخصوم.

وقد ذكر الرازي أن سائر الفرق أنكروا ذلك[1] لكنّ هذا الإنكار منسوب أساسا إلى المعتزلة وبعض الأحناف[2] لا إلى سائر الفرق، أو إلى جميع الطوائف كما قال الآمدي[3]. فأكثر الأحناف والحنابلة يثبتون تكليف المعدوم، وإن اختلفوا في بعض التدقيقات. قال ابن عبد الشكور من الأحناف "المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة"[4]، وقال ابن مفلح من الحنابلة "يجوز تكليف المعدوم بمعنى أنّ الخطاب يعمّه إذا وجد أهلا، ولا يحتاج خطابا آخر عند أصحابنا"[5].

وليس مراد أهل السنة بتكليف المعدوم أنّ الخطاب أو الأمر تنجيزي، على معنى أن المعدوم مكلف حال عدمه بأن يؤمر بالإتيان بالفعل في الحال، لذلك أكّد ابن النجّار أنّه لا يكلّف معدوم حال عدمه إجماعا[6]، لكنّ مرادهم أنّ الشخص الذي سيوجد، سيتعلق الأمر القديم به، ويصير مأمورا عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب، واستجماع شرائط التكليف بتقدير وجوده، فإذا وجد مستجمعا لتلك الشرائط، صار مكلّفا بذلك الأمر القديم من غير احتياج إلى خطاب آخر[7].

1- المحصول: 1/ 382.

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 513.

3- الإحكام: 1/ 219.

4- مسلّم الثبوت (مع فواتح الرحموت): 1/ 146.

5- أصول الفقه: 1/ 295.

6- شرح الكوكب المنير 1*513، وأكّد ابن السبكي أنّ كون المعدوم مأمورا حال عدمه معلوم الفساد بالضرورة (الإبهاج: 1/ 149).

7- الجويني: التلخيص 1/ 450-451؛ البدخشي: مناهج العقول 1/ 132؛ جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 134.

وهذا يعني أنّ تعلق الحكم – كما تقدّم بيانه – عقلي أو معنوي بشرط الوجود على صفة التكليف، وليس تعلقا تنجيزيا أو شفاهيا[1].

وقد استدلّ الأشاعرة ومن وافقهم على ذلك بعدة أدلة أهمّها أو أوضحها كما أكّد الباقلاني أنّا في عصرنا مأمورون بأمر الرسول ﷺ، ولا شكّ أنّا كنا معدومين عند صدور ذلك الأمر، وقد أجمع المسلمون على استحالة ثبوت أمر مجدّد من الله تعالى من غير تبليغ مبلغ ورسالة مرسَل، فمن بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النبي ﷺ[2].

واستشهد أبو الخطاب الكلوذاني من الحنابلة على ذلك بعدة آيات منها قوله تعالى ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ [3] والمراد بذلك جميع أمته، فقد خاطبهم وهم معدومون، ومنها قوله تعالى ﴿ **لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ** ﴾[4] والمعدوم قد يبلغه ذلك إذا وجد[5].

واعترض على هذا الدليل بأنّ الرسول ﷺ مخبر ومبلّغ وليس آمرا، فالأمر الوارد منه إخبار بأنّ الله تعالى سيأمرهم عند وجودهم، فلم يحصل الأمر عند وجود المأمور.

وأجيب بأنّ أمر الله تعالى في الأزل يعد أيضا إخبارا بأنّهم سيكلفون عند وجودهم مستجمعين شرائط التكليف[6].

واعترض أيضا بالفرق بين إخبار الرسول ﷺ وإخبار الله تعالى فلا وجه للقياس. وذلك لأنّ الرسول ﷺ حين أخبر وجد من سمعه فامتثل، وهذا لا عبث فيه، أما إخبار الله تعالى في الأزل فيلزم عن تجويزه العبث لأنّه خطاب ولا سامع ولا مأمور.

وأجاب الأشاعرة بأنّ هذا الاعتراض مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهي باطلة عندهم، ومعنى ذلك أنّها لا تصلح لإلزامهم والردّ عليهم[7].

واستدلّ الباقلاني بأنه يصحّ منا توجيه الأمر على العاجز بشرط أن يقدر، وهو لا خلاف فيه، فيجوز كذلك تكليف المعدوم على شرط أن يوجد[8].

1- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 146.

2- الجويني: التلخيص 1/ 452-453؛ الرازي: المحصول 1/ 382؛ البدخشي: مناهج العقول 1/ 136؛ جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 136.

3- الأعراف: 158.

4- الأنعام: 19

5.- التمهيد: 1/ 353

6.- الإسنوي: نهاية السول 1/ 145.

7- الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 131؛ البدخشي: مناهج العقول 1/ 132-133

8- الجويني: التلخيص 1/ 455.

كما استدلّ بأنّ الأمر بالمعدوم جائز على تقدير الإيجاد، وكذلك أمر المعدوم على تقدير الوجود[1].

ومن حججهم أنّ الأمر بالوصية يعتبر أمرا لمعدوم إذا وجد متأهلا، فإنّ الوالد لو وصّى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية، يصير الولد بتقدير وجوده وفهمه مكلفا بوصيّة والده[2].

وبما أنّ الأشاعرة يقولون إنّ المعدوم ليس بشيء فقد ألزمهم المعتزلة أنه يترتب على ذلك القول بأنّ المأمور ليس بشيء ما دام معدوما، وعليه فلا مأمور أصلا، أو لا شيء أصلا هو مأمور، وهذا تناقض لأنهم ينفون شيئية المعدوم ثم يجعلونه مأمورا، وهو لا شيء.

وخلاصة الجواب عندهم أنّ المعدوم مقدور عليه قبل وجوده، بمعنى أنّ الله تعالى قادر على قلبه وجودا على شرط الوجود، فكذلك يكون الأمر أمرا بالمعدوم على شرط الوجود[3].

ويمكن أن يقال للمعتزلة بما أنّ المعدوم عندكم شيء فما الذي يمنعكم من اعتباره مأمورا؟

وواضح أنّ المعتزلة ينكرون تكليف المعدوم بناء على إنكارهم للكلام النفسي القديم، فكلامه تعالى عندهم مخلوق وحادث بخلقه إذا أمر أو نهى، لذلك فلا أمر ولا نهي قبل وجود المأمور، ونقل عن المازري أنّ المعتزلة قالت بخلق القرآن من هذه المسألة، لأنهم أحالوا وجود أمر ولا مأمور ولم يكن مع الله أحد في الأزل حتى يأمره وينهاه، فيستحيل حصول الأمر لاستحالة الكلام[4].

وقد استشكل عدد من قدماء أهل السنّة هذه المسألة مما جعلهم يقولون بأنّ كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا، وإنّما ثبتت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين، وهذا يعني أنّ كلام الله تعلى صفة من صفات الفعل مثل اتصافه بكونه خالقا رازقا فيما لا يزال لا في الأزل[5].

وهذا القول لا يلزمهم بإثبات أمر بدون مأمور ومخاطِب بدون مخاطب.

بل إنّ إمام الحرمين الجويني –وهو أحد كبار الأشاعرة– عظم استشكاله لما يقوله أصحابه،وردّ أدلتهم ووصف بعضها بأنّه ركيك، واعتبر القول بأنّ المعدوم مأمور على تقدير الوجود تلبيسا، مؤكدا بيقين أنّ الوجود شرط في كون المأمور مأمورا[6]، وهذا في نظر البعض ميل منه إلى مذهب

1- م.ن: 1/ 456.

2- الآمدي: الإحكام 1/ 219؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 514.

3- الجويني: التلخيص 1/ 456-457

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ 381

5- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 149؛ الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 132-133. ومن القائلين بذلك ابن كـلاّب (ت240هـ) وأبو العباس القلانسي، وهو سابق للأشعري وجعله ابن عساكر معاصرا له (تبيين كذب المفتري ص 398).

6- البرهان: 1/ 192-195.

المعتزلة[1] لكنّه يثبت الكلام النفسي القديم، والإشكال عنده أنّ الكلام الأزلي ليس تقديرا حتى يقال إنه خطاب أو أمر على تقدير الوجود. ولم يجزم بموقف واضح يحل به ما اعتبره معضلة، بل وعد بأن يملي فيه كلاما إن شاء الله تعالى[2].

وهذا يؤكد صعوبة المسألة، ويدل على أنّ منشأ هذه الصعوبة يعود إلى القضايا الكلامية المعقّدة وما يترتب عليها من إلزامات تحتاج إلى ردود وتدقيقات.

والوجه في صعوبتها حسب الزركشي أنه إما أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام كالمعتزلة، وإما إثبات قدم الكلام، وإثبات ذلك يلزم عنه إمّا إثبات قدم الخلائق المأمورين، أو إثبات أمر ولا مأمور، أو إثبات كلام قديم مخالف لحقائق الكلام[3]. وكل محاولة لحل مشكلة هذه الإلزامات تتولد عنها إلزامات أخرى لا تسلم من الاعتراضات التي تتطلب ردودا.

فائدة المسألة

لا يخفى بناء على ما تقدّم أنّ هذه المسألة ليست أصولية، وأنّها نقلت كما هي من علم الكلام إلى علم أصول الفقه. لذلك ليس ضروريا أن نطيل بعرضها على جميع ضوابط الاستمداد، والمهمّ أنه لا يترتب عليها عمل أو أي تسديد لقاعدة أصولية، والخلاف فيها افتراضي مبني على تقدير الوجود.

وحين حاول أبو الخطاب الكلوذاني أن يجد لها فائدة عملية لم يكن ما ذكره إلاّ افتراضا، فقد قال: "وفائدة هذه المسألة أنّه إذا احتُجَّ الآن علينا بآية أو خبر لزمنا على الحدّ الذي كان يلزمنا لو كنّا في عصر النبي موجودين، وعندهم لا يلزمنا ذلك إلا بدليل، إما أن نقيس على ما كان في عصر النبي ﷺ لاشتراكهما في العلّة، أو غيره"[4].

وقد ردّ محمد العروسي عبد القادر هذا الكلام بأنّ هذه الفائدة -إن صحّت - فهي مبنية على مسألة أخرى غير مسألة المعدوم، وهي أنّ صيغ المخاطبة بمثل "يا أيها الناس" و"يا أيها الذي آمنوا" هل تخصّ الموجودين عند نزول الخطاب، أو تتناول من يأتي بعدهم؟[5].

ولسنا نرى مسوّغا لهذا الخلاف، أو لهذه الفائدة، لأنّ الخطابات القرآنية العامة تعمّ الناس كما تعمّ الأزمنة التي تلي عهد الرسول ﷺ، وقد ذكرنا في صلب المسألة إجماع المسلمين على أنّ تلك الخطابات تشمل كل من يأتي بعد زمن نزول القرآن.

1- الزركشي: البحر المحيط 1-380

2- البرهان: 1/ 195

3- البحر المحيط: 1-381

4- التمهيد: 1/ 353

5- المسائل المشتركة: ص 156.

وإذا قيل إنّ هذه المسألة تفيد تسديد الاعتقاد في صفات الله تعالى، فالجواب أنّها أربكت عددا من كبار أهل السنة وجعلتهم يختلفون في الكلام هل هو من صفات الذات القديمة في الأزل، أو من صفات الفعل فيما لا يزال؟ وناهيك أنّ الجويني اعتبرها معضلة لم يقنعه ما قاله أصحابه فيها، فلم يجزم برأي حتى قيل إنه مال إلى رأي المعتزلة.

وما قلناه في مسألة تعريف الحكم الشرعي من أنّها تسدّد البحث التصوّري لا ينطبق هنا، لأنها في تلك المسألة ذكرت بوصفها توضيحا للتعريف، لكنّها مذكورة هنا بوصفها مسألة مستقلة ليس لها قاعدة أصولية تسدّدها، أو فرع عملي ينبني عليها.

ومما يؤيّد عدم فائدة هذه المسألة أنّ الخلاف فيها لفظي عند بعض الأصوليين، لأنّه مبني على الاختلاف في تفسير "الخطاب" فالذين منعوا الخطاب في الأزل يفسرون الخطاب بأنه شفاهي يستلزم حضور المخاطب عنده، والمعدوم لا يُتصور فيه المشافهة، لذلك فالخطاب لا يوجه إليه في الأزل، والذين أجازوا خطاب المعدوم وتكليفه في الأزل فسروا الخطاب بأنّه كل معنى هيئ للإفهام وإن لم يوجد المخاطب به بعد، لذلك لا يستحيل في نظرهم أن يكون المعدوم مخاطبا على تقدير الوجود[1].

لكنّ الخلاف في الحقيقة أعمق من هذا لأنه ليس مبنيا على تفسير الخطاب، إذ أنّ الخلاف في هذا التفسير يفيد في مسألة تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب أو كلام، وتلك مشكلة شكلية تصورية تقدم الكلام عليها. لكنّ الخلاف هنا هو الأصل الذي بني عليه الخلاف في تفسير الخطاب حتى أنّ الغزالي ذهب إلى أنّه من الأولى أن لا يسمى المعنى القديم خطابا لأنّه لا يصير كذلك إلا إذا وُجِد المأمور وأسْمِع[2]. وعدم تسمية بعض الأشاعرة المعنى القديم خطابا لم يمنعهم من اعتباره كلاما، وأمرا ونهيا، وحكما، ففكرة الحكم على المعدوم وأمره عندهم باقية رغم اختلافهم في تفسير الخطاب.

ومع ذلك فإنّ الخلاف يظلّ شكليا بالنسبة إلى علم الأصول، وإن كان عميقا ومعنويا في علم الكلام. وذلك لأنه لا يترتب على القولين المختلفين في الأصل الكلامي أي خلاف في الأصول أو الفروع.

وبيان ذلك أنّ الذين يقولون بتكليف المعدوم على تقدير الوجود، يثبتون تكليفه الفعلي عند الوجود، والذي ينكرون تكليف المعدوم يثبتون – كذلك – تكليفه الفعلي عند الوجود.

فهم متفقون في النتيجة، أي في التكليف عند الوجود رغم اختلافهم فيما قبلها، لذلك كانوا

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 2/ 78؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 2/ 131؛ جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 141.

2- المستصفى: ص 68

متفقين كما ذكرنا في البداية على أنّه لا يجوز مطالبة المعدوم بإيقاع الفعل حالة عدمه، لأنّ هذا لا يقول به أحد بداهة، إذ هو ممتنع ضرورة. والذي يهمّ الأصولي إنّما هو التكليف بإيقاع الفعل عند الوجود، وهذا يقول به الجميع، ولا يؤثّر فيه ما قيل في المسألة من خلافات كلامية.

فثبت بذلك أنّ حظّ الأصولي من هذه المسألة لا يتوقف على الخلافات الكلامية التي طال فيها القول وتعقّد.

أصولها الكلامية

1- كلام الله النفسي القديم
2- التحسين والتقبيح
3- شيئية المعدوم (هل المعدوم شيء؟)
4- خلق القرآن.

المبحث الثاني: مسألة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته

يظهر من عنوان المسألة أنّها متعلقة أساسا بعلم الآمر لا بعلم المأمور أو المحكوم عليه.

لكنّ أصلها مبنيّ على الخلاف في اشتراط علم المأمور كونه مكلّفا قبل التمكّن من الامتثال، ثمّ وقع الانتقال من الكلام على علم المأمور إلى الكلام على علم الآمر. وهذا هو الذي جعلها مسألة كلامية.

وأكثر الأصوليين يشترطون في التكليف أن يكون البالغ العاقل عالما أنّه مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن ممّا أُمِرَ به أو نُهِي عنه ليُتصوّر منه قصد الامتثال، بل نقل الإجماع على ذلك قبل حصول الخلاف[1].

والمخالفون في ذلك هم المعتزلة الذين يرون أن المكلّف لا يعلم كونه مكلّفا في أوّل وقت الخطاب، وإنما يعلم ذلك بعد الإقدام على الامتثال، أي بعد مضي زمن الإمكان[2]. وهو ما أكده أبو الحسين البصري حين بيّن أنّ المأمور لِيُكلّف لا بدّ أن يكون متمكنا من الفعل بحصول جميع ما يحتاج الفعل إليه في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه. وهذا يعني أنّ الخطاب لا يدل على التكليف من أوّل صدوره، وأنّ المكلف لا يعلم أنه مكلف في ذلك الوقت، بل يجب حسب تعبيره "أن يتقدّم الدلالةَ قدر من التمكّن"[3].

1- الجويني: التلخيص 1/ 433؛ الآمدي: الإحكام 1/ 222-223
2- محمد العروسي: المسائل المشتركة، ص 157
3- المعتمد: 1/ 165

وقد وافق إمام الحرمين المعتزلة في ذلك، ورفض قول أصحابه الأشاعرة، واعتبر كلام القاضي الباقلاني في المسألة تشغيبا محضا، وتهويلا لا تحصيل وراءه، وردّ عليه دعوى الإجماع[1].

والذي جعل المعتزلة يذهبون هذا المذهب هو أنّ المكلّف لا يعلم يقينا بقاءه حيا إلى زمن إمكان الفعل، لأنّ كل واحد يجوّز على نفسه الانخرام في كل حال[2].

وهذا التعليل هو الذي أدى إلى نقل المسألة من الكلام على علم المكلّف أو المأمور إلى الكلام على علم الله تعالى الآمر، لأنّ الله تعالى هو وحده الذي يعلم بقاء المأمور إلى زمن إمكان الامتثال أو عدم بقائه.

ومما يدل على ذلك أنّ الآمدي بعد أن ذكر إجماع الأصوليين على شرط علم المأمور بيّن أنّ محلّ الخلاف فيما إذا كان الآمر عالما بعاقبة الأمر دون المأمور[3].

فأصل الخلاف هو علم الآمر الذي لا يختلف، لا علم المأمور المبني على الظنّ.

لذلك ترك كثير من الأصوليين المتأخرين الكلام على المسألة من جهة علم المأمور، وترجموها بما أثبتناه في العنوان أو ما يقاربه، فابن الحاجب الذي تعوّد متابعة الآمدي، وافقه في "منتهى الوصول" وترجمها بقوله "المكلّف يعلم التكليف قبل وقت الامتثال، وإن لم يعلم تمكنه"[4] لكنّه تخلى عن هذا المدخل إلى المسألة في "مختصر المنتهى" ونظر فيها من جهة علم الآمر فترجمها بقوله "يصحّ التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه عند وقته، فلذلك يعلم قبل الوقت"[5] وهذا يعني أنه جعل اشتراط علم المكلف قبل الوقت مبنيا على علم الآمر، وكذلك فعل ابن مفلح حين بدأ المسألة بقوله "يجوز التكليف بما يعلم الله أنّ المكلف لا يمكّن منه مع بلوغه حالة التمكّن"[6].

ثمّ إنّ النظر إلى المسألة من جهة وقت علم المكلف بكونه مأمورا بالفعل يجعلها مشابهة لمسألة "وقت التكليف بالفعل" التي تقدمت في مبحث المحكوم فيه، فهما متقاربتان وإن اختلفتا في المدرك، لأنّ المسألة السابقة مبنية على وقت تعلق الاستطاعة، أما هذه المسألة فالتمكّن فيها معناه الاستطاعة[7].
ويمكن القول على عادة الأصوليين في المسائل المتشابهة بأنهما متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار.

1- البرهان: 1/ 196-198.

2- القاضي عبد الجبار: المغني 11/ 403؛ الجويني: البرهان: 1/ 197.

3- الإحكام: 1/ 222-223.

4- منتهى الوصول: ص44

5- مختصر المنتهى (مع تحفة المسؤول): 2/ 135

6- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 300.

7- محمد العروسي: المسائل المشتركة، ص 159

والحاصل أنّ هذه المسألة بدأت أصولية بالكلام على علم المأمور ثم صارت كلامية عندما بُنِي اشتراط علم المأمور على اشتراط علم الله تعالى ببقاء المأمور على صفات التكليف[1].

ولم يوجد عند أهل السنة أي تردد في المسألة، فقد اتفقوا جميعا على أنّ الله تعالى يجوز أن يكلف بما يعلم أنّ المكلف أو المأمور لا يمكّن منه مع بلوغه حالة التمكّن، لأنه عالم بكل ما يكون من المكلف وما لا يكون، أمّا المكلف فهو يعلم بأنه مأمور قبل التمكن من الفعل، لكنه لا يقطع بأنّه سيتمكن من الفعل في وقته أو لا.

ولهم على ذلك عدة أدلة منها لو لم يصحّ التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص أحد من المكلفين بترك فعل أبدا، واللازم باطل إجماعا، ودليل اللزوم أنّ شرط الفعل إرادة قديمة على قول أهل السنّة، أو حادثة على قول المعتزلة وهي إرادة العبد، فإذا ترك الفعل لم يكن عاصيا بتركه، لأنّ الله تعالى علم عدم إرادة وقوع ذلك الفعل ومعنى ذلك أنه يكون عالما بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون مكلّفا[2].

وحاصل هذا الدليل المعقّد أنّ علم الله تعالى بأنّ العبد لن يتمكن من الفعل عند وقته لا يسقط عنه التكليف والمؤاخذة عند الترك، فلو أسقط ذلك التكليف لما علم الواحد منّا أنّه مكلّف بالصلاة قبل تشاغله بها، وذلك يسقط عنه أخذ الأهبة[3].

وأوضح أدلتهم الأدلة الفرعية الدالة على وقوع ذلك، كقولهم إنّ الله تعالى كلف إبراهيم عليه السلام بذبح ولده وهو يعلم انتفاء شرط وقوع الذبح، ولو لم يكن ذلك تكليفا لما علم إبراهيم عليه السلام وجوب الذبح[4].

وهذا يدل على أنّ المسألة عندهم جائزة كجواز النسخ قبل التمكن، وإن كان الفرق بينهما أنّ هذا النسخ رفع للحكم بخطاب، أما في هذه المسألة فالرفع بتعجيز[5].

ومن ذلك قولهم إنّ الله تعالى كلف الكافر الصلاة بشرط أن يؤمن مع علمه أنه لا يؤمن، لهذا يعاقبه على ترك الصلاة كما يعاقبه على الكفر، وقد قال تعالى ﴿ **ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** ﴾ [6].

1- وهو ما أكده الشيخ حلولو في شرح "جمع الجوامع" حين بيّن وجود طرفين في المسألة، أولهما شرط علم المأمور، وهو الذي تكلّم عليه الجويني، والطرف الثاني هو علم الآمر، وأكد أنّ هذا الطرف هو الذي بني عليه الخلاف، ونصره صاحب المتن (الضياء اللامع 2/ 13). وهذا يعني أنّ الذي جعلها كلامية بناء الطرف الأول على الثاني.

2- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 302؛ الرهوني: تحفة المسؤول 2/ 137-138

3- الكلوداني: التمهيد 1/ 265.

4- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 302؛ الرهوني: تحفة المسؤول 2/ 139.

5- أل تيمية: المسودة، ص 53

6- المدثر: 42-43.

وصورة المسألة في صياغتها الواضحة أنّ الله تعالى يقول لعبده: إذا جاء الزوال فصلّ، وهو يعلم أنه يموت قبل الزوال، فهذا التكليف صحيح، وإذا قيل ما الفائدة من ذلك؟ فالجواب أنّ فائدة الأمر من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به. ومعنى ذلك أنّ الأمر يحصل منه اعتقاد الوجوب والعزم على الطاعة، فيحصل الامتحان والثواب. فإذا تمكّن المكلّف من الفعل كان مطيعا بأن يفعل، وإذا منع من الفعل كان مطيعا بأن يعتقد الوجوب ويعزم على الفعل.

وهذا مبنيّ عندهم على أنّ الله تعالى يجوز أن يأمر بما لا يريد، فليس من شرط الأمر إرادة المأمور به ولا إيقاعه، وإنما شرطه وقوع طاعة المأمور على حسب تمكنه من الفعل، أو الاعتقاد والعزم[1].

وذكر بعضهم أنّ الخلاف في هذه المسألة مع غلاة القدرية من المعتزلة وغيرهم، وهم الذين يقولون لم يعلم الله أفعال العباد حتّى عملوها، ومن هؤلاء معبد الجهني[2].

لكنّ هذا القول المنسوب إلى بعض القدرية الأوائل لا يقول به عامة المعتزلة، لأنّهم فرضوا الخلاف مع اعتقادهم بأنّ الله تعالى يعلم أنّ المكلف يمنع من الفعل، والرأي عندهم في ذلك أنّ الله تعالى يأمر بالفعل بشرط زوال المنع، أما إذا علم أنّ المكلّف يمنع من الفعل، فلا يجوز أن يأمره به. لذلك لم يختلفوا في أنّه تعالى لا يجوز أن يأمر من يعلم أنّه يموت أو يعجز عن الفعل.

وقد استدلّ أبو الحسين البصري على ذلك بأنّ الله تعالى إذا قال لنا في حق الفعل "إفعلوه" وأراده منّا، أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع فإنّه لم يرده منّا مع وجود المنع، لأنّه لو أراده لكان قد كلفنا إيقاع الفعل مع وجود المنع[3].

وهذا يعني أنّ المسألة عند المعتزلة مبنية على ثلاثة أصول كلامية:

أحدها: أنّ أمر الله تعالى هو إرادته، فلا يأمر إلا بما يريد أن يقع

الثاني: بناء الأوامر على مقتضى المصالح والأغراض، فعلّة الأمر هي علم الله تعالى بأنّ المكلّف يقوم بالفعل لغرض، فإذا علم أنه يمنع من الفعل فقد انتفى الغرض، لذلك فلا فائدة في الأمر. لكنّ أهل السنّة – كما رأينا – يرون أن الفائدة تحصل باعتقاد الوجوب والعزم.

الثالث: عدم جواز التكليف بما لا يطاق أو بالمحال، لأنّ الأمر مع العلم بوجود المنع يعد تكليفا بغير الممكن، وهو محال.

1- الكلوذاني: التمهيد 1/ 266-267؛ آل تيمية: المسوّدة، ص 53

2- ابن اللحام: القواعد والفوائد، ص 189.

3- المعتمد: 1/ 139.

فائدة المسألة:

تبيّن لنا أنّ المسألة لها طرفان أولهما الخلاف في اشتراط علم المأمور بأنه مكلّف قبل وقت التمكّن، وثانيهما الخلاف في اشتراط علم الآمر بأنّ المكلّف يمنع من الفعل، وتبينّ لنا أنّ الطرف الثاني هو الذي بني عليه الخلاف في الطرف الأول.

وظاهر أنّ الطرف الأوّل أصولي لأنه متعلق بالمكلّف أو المأمور، وأنّ الثاني كلامي لأنه متعلق بالآمر أي بالله تعالى. وهذا يعني أنّ المسألة أصولية بنيت على الخلاف في مبدإ كلامي.

والبحث في المسألة بهذه الطريقة مناسب لعلم أصول الفقه، ومطابق لضابط التوقّف، أي توقف المسألة الأصولية على المبدإ الكلامي، وفيه تسديد للاعتقاد عند التهيُّء للعمل سواء أتم إيقاعه أم لا.

والمسألة فوق ذلك بنيت عليها فروع فقهية مثل جواز توبة المجبوب من الزنا، والأقطع من السرقة، لأنّ فائدة ذلك حصول العزم على التوبة بتقدير القدرة[1].

ومن ذلك من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة، ثم مات لم تسقط عنه الكفارة، لأنّه قد بان عصيانه بإقدامه على الإفساد، ولا يقدح في ذلك انتفاء شرط صحة صوم اليوم بموته، لأنّ الكفارة إنما تجب بإفساد صوم يوم واجب لا يطرأ عليه انقطاع في اليوم[2] وعلم الله تعالى بموته لا يمنع تكليفه لأنه مكلّف بالعزم على الصوم ولو لم يتمكن منه. أما على قول المعتزلة فلا تجب عليه الكفارة لأنّ علم الله تعالى بموته يمنع تكليفه مع وجود مانع الصوم الذي هو الموت.

ومن ذلك قول مالك وأحمد بأنّ المرأة إذا أفطرت في أوّل النّهار ثم حاضت في آخره، وجبت عليها الكفارة، لأنّها أفسدت الصوم المأمور به على الحقيقة، وطريان الحيض لا يدل على سقوط التكليف بالصوم أوّل النهار، وعلم الله تعالى بأنّها تحيض في آخره لا يمنع من تكليفها بذلك إذ المهم أن تعزم وتشرع، وهي مكلفة بذلك إذا لم تتمكّن من إتمام الفعل. بل يؤكد الأصوليون أنّها لو علمت فَرَضًا بخبر نبيّ صادق أنّها تحيض لا يجوز لها أن تفطر، وتجب عليها الكفارة إن أفطرت، لأنّ المُرَخِّصَ للإفطار لم يوجد بعد[3].

ويمكن ذكر كثير من الأمثلة الفقهية التي ترد، أو تفترض افتراضا قياسيا على ما تقدم.

وبذلك تكون المسألة مطابقة لضابط العمل من جهة بناء كثير من الفروع الفقهية عليها.

1- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 303؛ آل تيمية: المسودة، ص53.

2- الآمدي: الإحكام 1/ 225؛ ابن اللحّام: القواعد والفوائد، ص189

3- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 303-304؛ حلولو: الضياء اللامع 2/ 15.

ومع ذلك فإنّ الطريقة التي بحثت بها المسألة في بعض الكتب الأصولية وخاصة كتب المتأخرين مثل "مختصر المنتهى" وشروحه، و"جمع الجوامع" وشروحه لا تطابق ضابط "المبدئية" تمام المطابقة، لأنّ هذا الضابط يقتضي ذكر علم المكلف في ترجمة المسألة -كما فعل الآمدي في الإحكام، وابن الحاجب في المنتهى- ثمّ الاستناد إلى المبدإ الكلامي في الطرف المتعلق بعلم الله تعالى دون خوض في الأدلة المثبتة لهذا المبدإ، إذ المفروض أن يؤخذ من علم الكلام على جهة التسليم.

أمّا جعل الطرف المتعلق بعلم الله تعالى عنوانا للمسألة، فيعتبر حسب قوانين الصناعة الأصولية خروجا عن هذا الفنّ، وخلطا له بالكلام، لأنّ المتكلمين إذا ذكروا المسألة في كتبهم ذكروها بهذه الترجمة أو ما يقاربها، وكذلك فعل الأشعري في "مقالات الإسلاميين" حين ترجمها بقوله " هل يجوز أن يأمر الله سبحانه بالفعل في الوقت الثاني وهو يعلم أنه يحول بين الإنسان وبين الفعل؟" وبعد أن ذكر أقوال المعتزلة ذكرها بطريقة أخرى فقال "واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن"[1] أي هل هو مأمور بذلك؟ ومثل هذه العناوين لائقة بعلم الكلام لا بعلم الأصول.

والحاصل أنّ المسألة أصولية بالأصالة، وهي مطابقة لأغلب ضوابط الاستمداد وأهمّها، ولا يرد عليها إلا اعتراض منهجي لا يرد في الحقيقة على جميع الأصوليين، مثل الجويني الذي لم يتكلم إلا على الطرف الأوّل منها، والآمدي الذي جعل هذا الطرف الأصولي عنوانا لها.

أصولها الكلامية

1- علم الله تعالى (علمه بأنّ المكلف يمنع من الفعل)

2- إرادة الله تعالى وأمره (هل تشترط الإرادة في أمره؟)

3- التكليف بما لا يطاق

4- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض

المبحث الثالث : مسألة شرط القدرة

لا خلاف بين الأصوليين في أنّ القدرة شرط في التكليف سواء أكانت مؤثرة بنفسها على رأي المعتزلة أم كانت حادثة غير مؤثرة بنفسها كما يقول الأشاعرة والماتريدية[2].

غير أنّ الأصوليين اختلفوا بناء على اختلاف أصولهم الكلامية في وقت وجود القدرة.

1- مقالات الإسلاميين: ص 243

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 135.

فقال الأشاعرة إنّ القدرة مع الفعل –كما تقدم ذكره – بناء على رأي الأشعري الذي يذهب إلى أنّ الاستطاعة مع الفعل ويستحيل تقدّمها له[1].

وقال المعتزلة والماتريدية الأحناف إنّ القدرة مع الفعل لا قبله وإن اختلفوا في كيفية تأثير القدرة[2].

ومما استدل به الأشعري على مذهبه أنّ الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها، ولا يمكن أن يحدث بعد الاستطاعة، وحدوثه معها يدل على أنّها مع الفعل، أما حدوثه بعدها فمستحيل لأنّها معدومة إذ لا يجوز وقوع الإحراق بنار معدومة، والقطع بحد سيف معدوم. والقول بأنّ الاستطاعة قبل الفعل يعني أنّ الاستطاعة توجد وحدها أوّلاً، ثم حين تصير معدومة يجوز أن يقع الفعل بعدها بدونها[3].

ومن أهمّ ما استدل به على ذلك أنّ العرض لا يبقى زمانين، والقدرة عرض مستحيل بقاؤه أكثر من زمن واحد، فلو تقدّمت على الفعل لعدمت عند حدوثه، ولا يكون الفعل بذلك متعلقا للقدرة[4].

واستدلّ الأحناف على مذهبهم بأنّ القدرة شرط الفعل اختيارا فوجب أن تتقدم عليه كتقدم الشرط على المشروط[5].

وردّ المعتزلة والأحناف على الأشعرية بأنّ القدرة لو كانت مقارنة لمقدورها للزم عنه عدم تكليف الكافر بالإيمان قبله ، لأنّ الإيمان غير مقدور له في تلك الحالة، وهذا تكليف بما لا يطاق إذ لو أطاقه لوقع منه[6].

وقول الأشاعرة بأنّ الاستطاعة مع الفعل يلائم قولهم بأن القدرة لا تصلح للضدّين، بمعنى أنّ القدرة الواحدة لا تكون قدرة على الشيء وضدّه، بل لا بدّ أن تكون مع كل فعل من الضدّين قدرة خاصة به غير قدرة ضدّه[7].

أما المعتزلة والأحناف فيرون أنّ القدرة الواحدة صالحة للضدّين، لذلك قالوا إنّها ليست مقارنة لهما، إذ لو كانت موجودة معهما –كما يقول الأشاعرة – لوجب بوجودها وجود الضدّين، فيلزم من ذلك أن يكون الكافر المكلف بالإيمان كافرا مؤمنا دفعة واحدة، وذلك محال[8].

1- اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: ص 132.

2- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 390، اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 135.

3- اللمع: ص 132-133.

4- الأشعري: اللمع، ص133؛ الجويني: البرهان 1/ 195؛ جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 144

5- اللكنوي: فواتح الرحموت: 1/ 135.

6- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 396؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 136.

7- الأشعري: اللمع، ص 133-134.

8- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 396؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 136.

لكنّ ما ذهب إليه الأحناف في خصوص تقدم القدرة ليس على إطلاقه، بل هو خاص بما يسمّونه القدرة الممكّنة أو الممكّنية.

وبيان ذلك أنّهم قسموا القدرة إلى قدرتين:

1- قدرة مُمكِّنة: بتشديد الكاف على صيغة اسم الفاعل، وهي مفسّرة عندهم بسلامة الآلات، وصحّة الأسباب، وعدم الحرج، مثل وجود الماء في الوضوء، والصحّة في الصوم، والزاد والراحلة في الحجّ، وهي أدنى ما يتمكّن به المأمور من أداء المأمور به، سواء أكان بدنيا أم ماليا.

وهذه القدرة عندهم شرط في وجوب أداء كل واجب، وهي سابقة على الفعل، ويشترط وجودها في بدايته ولا تبقى معه، فإذا فات الواجب بلا تقصير من المكلّف لم يأثم ووجب عليه القضاء، وإن قصّر أثم مطلقا سواء أوجب عليه القضاء أم لا[1].

2- قدرة ميسِّرة: على صيغة اسم الفاعل، وهي قدرة زائدة على الأولى باليسر فضلا من الله تعالى على العباد لتحصل السّهولة في الأداء، لذلك اشترطت في أكثر العبادات المالية لا البدنية، لأنّ أداءها أشق على النفس إذ المال محبوب في حق عامة الناس تصعب مفارقته.

وهذه القدرة يشترط بقاؤها مع الفعل دون القدرة الممكِّنة، لأنّها زائدة عليها، وهي شرط في معنى العلة لدوام الواجب بها، لهذا قال الأحناف بسقوط وجوب الزكاة بهلاك المال لفوات القدرة الميسّرة التي هي وصف للنّماء[2].

والحاصل بقطع النظر عن فروعهم الفقهية التي بنوا عليها هذا التقسيم، أنهم يقسمون القدرة إلى قسمين: قدرة قبل الفعل هي الممكّنة، وأخرى معه هي الميسّرة.

ويظهر أنّ هذا التقسيم كلامي ركّبه الأحناف على الفروع الفقهية الثابتة في مذهبهم، لأنّ أئمتهم الأوائل بنوا أكثر أقوالهم على مدارك أخرى وأدلة تفصيلية لم يراعوا فيها هذه القسمة، وهذه الطريقة في الانطلاق من الفروع لبناء القواعد معروفة في كتب الأحناف.

وممّا يدلّ على كلامية هذا التقسيم أنّ المعتزلة أوردوه في كتبهم الكلامية بطريقة تناسب أصولهم، فقد قسّم القاضي عبد الجبار الآلات أو الوسائل إلى ثلاثة أقسام: آلات يجب تقدّمها ولا يجب مقارنتها كالقوس التي تتقدم على الإصابة، وآلات يجب تقدّمها ومقارنتها كاللسان الذي يتقدم الكلام ويقارنه، وآلات يجب مقارنتها ولا يجوز فيها التقدّم كصلابة الأرض في التصرّف. وهذا التقسيم الخاص بالآلات ينطبق على المعاني التي يحتاج الفعل في وقوعه إليها مثل القدرة، والعلم،

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 2/ 85؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 137.

2- أمير باد شاه: تيسير التحرير 2/ 146؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 140.

والإرادة. لكنّه استنتج في النهاية أن القدرة لا يمكن أن تكون من القسم المقارن، بل هي من القسم الذي يجب تقديمه، لأنّها كالوصلة إلى الفعل مثل القوس، فإنّ تقديمها على الإصابة واجب لمّا كانت وصلة إليها[1].

وهذه النتيجة مخالفة لما قاله الأحناف من وجود قدرة ميسّرة مقارنة للفعل رغم أنّهم يوافقون المعتزلة في القاعدة العامة التي تقتضي أنّ القدرة قبل الفعل. وظاهر أنّ الذي حملهم على ذلك ما وجدوه عند متقدّميهم من فروع فقهية تخالف القاعدة، فعدّلوها بناء على هذا التقسيم.

وقد حاول الرازي من الأشاعرة التوفيق بين المذهبين فأكّد أنّ قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أنّ سلامة الأعضاء والمزاج المعتدل حاصلة قبل حصول الفعل، وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث أنّ القدرة السابقة لا تكفي، بل لابدّ أن تنضمّ إليها الداعية الجازمة ليحصل الفعل بحصول المجموع معه[2].

والملاحظ أنّ الأشاعرة والمعتزلة لم يذكروا هذه التفاصيل والأقسام في كتبهم الأصولية، فقد أكّد أبو الحسين البصري أنّ الكلام في القدرة والعلم والإرادة وأقسام الآلات ليس ممّا يحتاج إليه في أصول الفقه[3].

وقد تفرّد المتأخرون من الأحناف برسم مسألة خاصة بالقدرة من مدخل كلامي يردون فيه على الأشاعرة تمهيدا لتقسيمهم المذكور الذي ذكروا فيه كثيرا من الفروع الفقهية.

أما الأشاعرة فلم يخصصوا لمذهبهم في مقارنة القدرة مسألة بعينها في كتبهم الأصولية، وكان كلامهم على ذلك مجرد إشارات ضمن بعض المسائل التي تقدّم بعضها كالتكليف بما يفوق الطاقة، ووقت توجه الخطاب إلى المكلف. لكنّهم تكلموا على القدرة دون بحث في تقدمها ومقارنتها عند الكلام على تكليف المكره، وذلك لأنّ الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة. فمن انتهى به الإكراه إلى حدّ الإلجاء بحيث صارت نسبته إلى الفعل المكره عليه كنسبة المرتعش إلى حركته منع التكليف في المكره عليه أو ضدّه، والقول بجواز ذلك مبني على التكليف بما لا يطاق[4] وليس لموضوع تقدم القدرة أو مقارنتها علاقة بذلك.

والحق أن كلام الأصوليين الأشاعرة والأحناف والحنابلة والمعتزلة على تكليف المكره يعدّ في

1- شرح الأصول الخمسة: ص 409-410.

2- معالم أصول الدين: ص 64.

3- المعتمد: 1/ 165

4- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 161

جملته كلاما أصوليا خالصا، لأنّهم ركزوا نظرهم في المكلف والأحكام المتعلقة به في حالات الإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ. لذلك ليس من المناسب تفصيل أقوالهم وخلافاتهم في هذا المجال. والمهمّ أن بعض خلافاتهم في ذلك قد بنيت على الخلاف في جواز التكليف بما لا يطاق.

وإذا نظرنا إلى القدرة من حيث هي قدرة على فهم الخطاب[1] يصير البحث متعلقا بتكليف الصبيّ، والمجنون، والسكران، والغافل، وكلام الأصوليين في ذلك كان سائرا في عمومه على سنن الأصول المناسبة للفقه، والأصل الكلامي الوحيد الذي بني عليه الخلاف في بعض تلك المسائل هو التكليف بما لا يطاق، غير أنّهم فرقوا في ذلك بين التكليف المحال والتكليف بالمحال، وقد ذكرنا هذا الفرق في مسألة التكليف بما لا يطاق. والمهمّ أنهم بنوا الخلاف في تكليف الغافل –خاصة – على الخلاف في تكليف المحال، لأنّ منع ذلك متعلّق بالمكلّف بوصفه غير فاهم للخطاب لا بالفعل المأمور به.

وقد ذكر الأصوليون أنّ الجميع اتفقوا على عدم جواز تكليف الغافل، وعلى أنّ الفهم شرط في صحة التكليف، يستوي في ذلك الذين أجازوا التكليف بما يفوق الطاقة والذين لم يجيزوا ذلك، لأنّ إعلام من لا فهم له محال[2] وذلك لأنّ الذين يقولون بتكليف المحال ويجيزون التكليف بالمحال إنما أجازوا ذلك من جهة أنّه قد يكون للابتلاء لكن ذلك معدوم في حالة الغفلة لعدم الفهم. وقد جوز بعض من جوّز التكليف بالمحال تكليف الصبيّ والمجنون[3] ولهم في ذلك تفريعات وتفاصيل فقهية وأصولية لا علاقة لها بالكلام مثل كون المأمور بالصلاة ليس الصبي وإنّما وليه هو المأمور بأمره، وأنّ الصبي والمجنون يؤاخذان بضمان الأموال في المعاملات ونحو ذلك[4].

فائدة المسألة:

إنّ المسألة في جانبها المتعلق بالقدرة هل هي قبل الفعل أو بعده كلامية يعتبر ذكرها غير مناسب لعلم الأصول، إذ لا يحتاج إليها فيه كما نقلنا عن أبي الحسين البصري، لذلك فرسمها بتلك الطريقة في علم الأصول عاريّة حسب اصطلاح الشاطبي.

والأحناف لم يحتاجوا إلى ذلك ليبنوا عليه فروعا فقهية، بل قلبوا المسألة فانطلقوا من فروع مذهبهم ليثبتوا تقدم القدرة الحقيقية والأصلية، أو الممكّنة باصطلاحهم، أما القدرة الميسّرة التي تكون مع الفعل، فهي فضلة، أو قدرة تكميلية إضافية قالوا بها لموافقة بعض فروع المذهب مثل سقوط الزكاة بهلاك المال. فكأنّ النظر الفقهي قد تحكم عندهم في الأصل الكلامي بواسطة النظر الأصولي.

1- جلال الدين عبد الرحمن: غاية الوصول 2/ 142.

2- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 145؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 148

3- الرهوني: تحفة المسؤول: 1/ 124.

4-ابن السبكي: الإبهاج 1/ 158؛ صدر الشريعة: التوضيح 2/ 361

أما الكلام على القدرة في الإكراه الملجئ الذي يسلب قدرة الاختيار، وفي حالات الصغر، والجنون، والسكر، والغفلة التي تسلب قدرة الفهم والتمييز مع شيء من التفاوت، فهو في عمومه كلام أصولي ذو صلة واضحة بالفقه. وأصل التكليف المحال أو بالمحال إنّما ذكر في هذه المسائل بوصفه مبدأ مسلّما عند البعض وغير مسلم عند آخرين، ولم يتوقف أحد للبحث فيه بحثا استدلاليا، وهذا يعني أنّ الأصوليين التزموا هنا بضابط "المبدئية" الذي يفرق بين مسائل الكلام ومبادئ الأصول، ويترتب على ذلك موافقة الأخرى التي هي: التناسب، والتوقف، والفائدة العملية، والتسديد، أي تسديد النظر في القواعد الأصولية وما يترتب عليها من فروع.

أصولها الكلامية

1- هل الاستطاعة قبل الفعل أو معه؟

2- التكليف بما لا يطاق (التكليف المحال وبالمحال)

3- هل يبقى العرض زمنين؟

4- هل تصلح القدرة للضدّين؟

الباب الثالث

الأصول الكلامية لمباحث اللغة

تمهيد

تحظى مباحث اللغة بمكانة متميزة في علم أصول الفقه، لأنّ أكثر اشتغال الأصوليين يتركّز على فهم نصوص الكتاب والسنة، وهي نصوص مصاغة على أساليب لغة العرب، لذلك كانت معرفة هذه اللغة شرطا في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

لكنّ فهم اللغة في ذاتها ليس شرطا كافيا في فهم دلالات النصوص، لأنّ الشارع لم يكتف باستعمال اللغة حسب تصرّفات واضعيها، بل كانت له تصرّفات مخصوصة اقتضاها تأسيس التشريعات الجديدة غير المعروفة عند أهل اللغة الأصليين، وهذه التصرفات الشرعية متعلقة بالدلالات على الأحكام أكثر من تعلقها بالصيغ الصرفية والاشتقاقات.

لذلك صار الأصولي في حاجة إلى معرفة اللغة من ناحيتين:

الأولى: اللغة ذاتها:

وذلك في الحالات التي اكتفى فيها الشارع باستعمال الدلالات اللغوية حسب وضعها الأصلي دون تصرّف.

الثانية: تصرّف الشارع في اللغة:

ويكون ذلك بمعرفة الإضافات الدلالية التي خرج بها الشارع عن معهود لغة العرب، لأنّ الجانب التأسيسي في الأحكام كان ميزة إسلامية هامة كثيرا ما تضيق عنها اللغة التي وضعت قبل ورود الشرع.

وقد تردّد الزركشي في بيان مدى حاجة الأصولي إلى هذين النوعين من المعرفة اللغوية فقال « إن ثبت عدم التصرف اكتفى الأصولي بمعرفة وضع اللغة، فإنّ ذلك مقنع في معرفة الأحكام، وإن ثبت تصرّف الشرع اكتفى الأصولي بمعرفة وضع الشرع للإسم، ولا يحتاج معه إلى معرفة اللغة في ذلك اللفظ»[1] لكنّ الشارع ثبت أنّه لم يتصرّف في حالات مكتفيا بالحقيقة اللغوية، وتصرّف في حالات أخرى مؤسسا لما أطلق عليه الأصوليون مصطلح "الحقيقة الشرعية"[2].

غير أنّ الإشكال يظهر في الحالات التي يلتبس فيها الأمر على المجتهد، فلا يظهر له في بعض

1- البحر المحيط: 2/ 6.

2- سيأتي تخصيص مبحث لهذه المسألة.

الأسماء أنّ الشارع تصرّف فيها أو لم يتصرّف[1].

وهذا يؤكد مدى حاجة الأصولي إلى معرفة وضع اللغة من ناحية، وتصرّفات الشارع فيها من ناحية أخرى، لأنّ عمق معرفته بالأمرين يساعده على حسن التمييز عند الالتباس والخفاء.

والحاصل أنّ علم الأصول لم يكتف بمعرفة خصوصيات لغة النصوص الشرعية من حيث الدلالات على الأحكام المخصوصة، بل ظهرت حاجته إلى البحث في اللغة من حيث وضعها الأصلي، ومع ذلك فقد تميز الأصوليون عن علماء اللغة بالتركيز على جوانبها الدلالية التي لها علاقة قريبة أو مباشرة باستنباط الأحكام.

ومما يدلّ على وعي الأصوليين بأهمية المباحث اللغوية أنّهم جعلوا اللغة إحدى مواد علمهم الثلاث إلى جانب مادّتي الفقه والكلام[2] وذلك لأنّ فهم الدلالات يتوقف على معرفة اللغة العربية توقفا ضروريا، فقد بيّن الآمدي أنّ علم الأصول يستمدّ من الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية، أي الفقه، ثم قال « وأمّا علم العربية، فلتوقّف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب، والسنّة، وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق، والتقييد الخ...»[3].

وليس معنى ذلك أنّ جميع مباحث اللغة تعدّ مادّة "مقوّمة" تدخل في ماهية علم أصول الفقه مثل مادة الفقه، بل إنّ بعضها مادّة مقوّمة كالفقه، وبعضها مادّة "إسنادية" كعلم الكلام. وإذا كان الزركشي قد جعل مباحث اللغة كلها مادة إسنادية[4] فالذي نرجّحه أنّ معرفة تصرّفات الشارع في اللغة على وجوه تأسيسية خاصة يعدّ مادّة مقوّمة، لأنّها تفهم من النصوص الشرعية ذاتها دون حاجة أكيدة إلى إسناد خارجي من الوضع الأصلي للغة إلاّ على وجه المقارنة لمعرفة أنواع التغيّر الدلالي المستحدث.

أمّا المباحث اللغوية العامة المتعلقة بالوضع الأصلي، فهي من تخصّص علماء اللغة، والأصوليون يحتاجون إلى هذه المباحث لأنّها تسندهم في فهم النصوص الشرعية التي لم يظهر فيها تصرّف شرعي خاص.

1- الزركشي: البحر المحيط، 2/ 6.

2- صرّح الكثير من الأصوليين بذلك في مقدّمات كتبهم، وقد سبق أن نقلنا بعض أقوالهم في الفصل الأوّل من الكتاب الأوّل.

3- الإحكام: 1/ 2.

4- البحر المحيط: 1/ 30.

وبناء على ما تقدّم فإنّه يصعب الفصل بين مباحث اللغة الدلالية ومباحث نصوص الكتاب والسنة، لأنّ الدلالة إنما تفهم من النصوص.

ومع ذلك فإنّ الفصل ممكن منهجيا وإن لم يكن جوهريا، لأنّ مباحث اللغة فيها ما هو عام ليس له علاقة مباشرة بدلالة النصوص مثل مباحث وضع اللغة بين الاصطلاح والتوقيف، ومباحث الاشتقاق، وفيها ما هو عام من ناحية وخاص من ناحية أخرى، مثل مباحث الحقيقة، فهي عامة عندما تكون لغوية، وخاصة بالنصوص حين تكون شرعية، ومثل مسائل المجاز الذي ينظر إليه من حيث وجوده في اللغة عامة، ثمّ من حيث وجوده في القرآن خاصة. وهناك مباحث متعلقة بالأدلة لا علاقة لها باللغة أو لها علاقة غير مباشرة، مثل مبحث الإعجاز الذي له وجه لغوي خاص بالقرآن، وله وجوه أخرى غير لغوية كالإخبار بالغيبيات، ومثل مبحث المتشابه الذي هو مبحث قرآني خاص لم يتخصص فيه اللغويون. أمّا مباحث الأخبار والإجماع فانفصالها عن مباحث اللغة ظاهر.

لذلك جعلنا هذا الباب خاصا بمباحث اللغة، وفصلناه فصلا منهجيا عن مباحث الأدلة السمعية معتبرين أنّ هذا الفصل ليس حقيقيا، وإنّما هو أمر اقتضته صناعة التصنيف تحقيقا لشيء من التوازن بين الأبواب.

ومما يدلّ على أنّ هذا الفصل غير حقيقي أنّ مباحث اللغة تصلح أن تندرج تحت مباحث الكتاب، ثمّ تحت مباحث السنّة، بل تحت مباحث الإجماع أيضا بوصفه دليلا نقليا تفهم منه الأحكام عن طريق فهم لغة أهل الإجماع، ولا يخفى ما في ذلك من تكرار تجنّبه الأصوليون القدامى أنفسهم.

وقد استأنسنا في هذا الفصل المنهجي بما فعله الآمدي حين جعل جميع مباحث اللغة داخلة تحت أصل واحد، هو الأصل الرابع عنده، وترجمه بقوله: « فيما يشترك فيه الكتاب والسنّة والإجماع » ومع أنّه قسّم هذا الأصل إلى نوعين أولهما يتعلق بالسند وثانيهما يتعلق بالمتن، فالمهمّ بالنسبة إلينا أنّه جعل جميع مباحث اللغة تحت نوع واحد[1] بعد أن تكلم في الجزء الأوّل على كل دليل سمعي من جهة المسائل التي تخصّه ولا يشترك فيها مع غيره[2].

وكان يمكن أن نتكلم على مباحث اللغة بعد مباحث الأدلة كما فعل الآمدي ومن وافقه، غير أنّنا وجدنا كثيرا من الأصوليين يقدّمون الكلام على مباحث اللغة بسبب أهميتها، وإن كان بعضهم اضطرب تقسيمهم لأنّهم قدّموها تحت عنوان "الكتاب" كما فعل الزركشي الذي اهتمّ أوّلا بالمباحث الخاصّة بالكتاب في قسم مختصر، ثمّ أطال في الكلام على مسائل اللغة في المجلدين الثاني والثالث

1- الإحكام: 2/ 2.

2- أنظر فهرس الجزء الأوّل من كتاب الإحكام.

وقسم من الرابع، وعاد بعد ذلك كله إلى الكلام على بقية الأدلة[1].

غير أنّ الوجه المنهجي في هذا التقديم بالنسبة إلينا – بقطع النظر عن تقسيمات الأصوليين – يتمثل في أنّ البحث في الأدلة قصد بيان قواعد الاستدلال بها يتوقف على معرفة اللغة، والمتوقَّف عليه الذي هو مباحث اللغة متقدّم تقدّما عقليا على المتوقِّف الذي هو الدليل السمعي، هذا إلى جانب التقدّم الزمني لأنّ اللغة وضعت قبل ورود الشرع، ولأنّ من درس اللغة أوّلا، ثم نظر بعد ذلك في النصوص، كان ذلك عونا له على فهم دلالاتها.

وبعد هذا البيان المنهجي من المهمّ أن نشير إلى أنّ المبادئ الكلامية لم تكن حاضرة في جميع مباحث اللغة، بل حضرت في بعضها بدرجات متفاوتة، لذلك اقتصرنا على المسائل التي كان التأثير الكلامي فيها واضحا، ومصرَّحا به، واشتدّ فيها الخلاف بسبب اختلاف الخلفيات الكلامية للأصوليين.

بقي أن نشير في هذا السياق التمهيدي إلى إشكالية نراها هامة تتمثل في أنّ تمييز الأصوليين بين علم الكلام وعلم اللغة بوصفهما مادتين مختلفتين لعلم أصول الفقه يقتضي الظنّ ابتداء أنّهما مادتان مستقلتان تمام الاستقلال، وأنّ تأثير علم الكلام في علم الأصول مختلف عن تأثير علم اللغة فيه، وأنّ الأصوليين حين استندوا إلى المبادئ اللغوية تلقّوها خالصة من المؤثرات الكلامية، وعليه فلا مجال للبحث عن الأصول الكلامية في مباحث اللغة.

لكنّ الأمر على خلاف ذلك، لأنّ النظريات اللغوية التي نشأت وتطوّر الجدل فيها بين اللغويين لم تكن مستقلة تمام الاستقلال عن الخلافات الكلامية لعدة أسباب، منها أنّ النضج النظري لمباحث اللغة كان متزامنا مع أهم التطورات النظرية لعلم الكلام، وقد كان كبار اللغويين الأوائل معاصرين لعدد من أئمة علم الكلام، والأهم من ذلك أنّ كبار المتكلمين كانوا لغويين متميزين لهم تنظيرات لغوية ذهبوا فيها مذاهب خاصة، كما كان عدد من كبار اللغويين معروفين بميولاتهم الكلامية التي كان لها أثر في مباحثهم اللغوية[2].

وقد لفتت هذه العلاقة أنظار عدد من الباحثين المعاصرين المهتمين بالدراسات اللغوية، ومن

1- أنظر فهارس الأجزاء: 1 و2 و3 و4 من البحر المحيط.

2- مثال ذلك أنّ ابن جنّي اللغوي المشهور وصاحب كتاب "الخصائص" كان معتزليا ومتأثرا بالمعتزلة. وكانت له آراء لغوية ظهر فيها أثر ميله الكلامي، وسيأتي في هذا الباب ذكر نموذج من آرائه. وكان أبو هاشم الجبّائي المعتزلي نحويا مشهورا حتى أنّه لقّب بأبي هاشم النحوي. والأمثلة على التأثر المتبادل بين المتكلمين واللغويين كثيرة (أنظر: علي فهمي خشيم: الجبائيان ص 315-318).

هؤلاء على سبيل المثال جابر عصفور الذي بيّن أثر بيئة المتكلمين في الأنواع اللغوية للصورة الفنية[1]. ومن أهم الدراسات المتخصصة في هذا الموضوع أطروحة الدكتور محمد النويري بعنوان "علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب"، وقد ذكر في مقدمة الكتاب أهم الدراسات المعاصرة التي اهتمت بهذه العلاقة[2].

ولم تكن هذه العلاقة خافية على العلماء القدامى، لذلك لم يفت بعضهم أن يشيروا إلى مدى الأثر الذي أحدثه علم الكلام في بعض النظريات اللغوية التي تأثر بها الأصوليون[3].

ويتضح مما تقدّم أنّ علم الكلام كان مادة من مواد علوم اللغة، وأنّ الأصوليين حين استمدّوا المبادئ اللغوية لم يستمدّوها بوصفها مباحث لغوية خالصة، بل وجدوا اللغويين أنفسهم متأثرين ببعض النظريات الكلامية في مسائل وإن كانت قليلة فهي هامة.

والحاصل أنّ علم الكلام دخل علم أصول الفقه بطريقتين:

إحداهما طريقة مباشرة: أي بوصفه مادة مستقلة، ومبادئ كلامية خالصة ظهرت في غير المباحث اللغوية.

والثانية: طريقة غير مباشرة: أي بوصفه مادة من مواد المباحث اللغوية.

وهذه الطريقة هي التي نهتم بها في هذا الباب، بمعنى أنّنا ركّزنا على الأصول الكلامية التي أُدخلت في مباحث علم الأصول بواسطة اللغة.

1- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ص 99 ثم من ص 123 إلى ص 144 تحت عنوان فرعي "بيئة المتكلمين".

2- أنظر مقدمة الباب من ص 13 إلى ص 48.

3- مثال ذلك موقف ابن تيمية الذي سيأتي بيانه في هذا الباب، فقد رفض مصطلح المجاز في اللغة والقرآن، لأنّه رأى أنّ المتكلمين هم الذين أحدثوه أو ابتدعوه حسب تعبيره، ولاحظ أنّ السلف لم يكونوا يتكلمون في المجاز، بل لم يقسّموا اللغة إلى حقيقة ومجاز.

الفصل الأوّل
وضع اللغة

المبحث الأوّل: مسألة الواضع

المبحث الثاني: مسألة الموضوع له

المبحث الثالث: مسألة العلاقة بين الموضوع والموضوع له

المبحث الرابع: مسألة الاشتقاق

بدأ كثير من الأصوليين مباحث اللغة بالكلام على حقيقتها، وأصل وضعها، وواضعها، والعلاقة بين الموضوع والموضوع له، وأخّروا الكلام على أحكام اللغة وأقسامها ودلالاتها.

وهذا الاختيار المنهجي يناسب طرائقهم في التأصيل والبحث في ماهيات الأشياء تحصيلا لتصوّرها قبل معرفة أحكامها، لذلك أكّد ابن السبكي أنّ الوجه في تقديم باب اللغات على غيره يستند إلى أنّ معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه[1].

وقد أثار الأصوليون في هذه المباحث عدّة مسائل ليست كلامية في صياغتها، وأسئلتها، وليست جميع أدلّتها كلامية، لكنّها تنبني في أصلها على مبادئ كلامية وقع التصريح ببعضها دون الآخر.

وأهم هذه المسائل:

1- الواضع

2- الموضوع له

3- العلاقة بين الموضوع والموضوع له

وواضح أنّ هذه المسائل تهتم بأصل اللغة وجذورها الأولى قصد تعليل ما يمكن تعليله من عوامل الوضع عند المولعين بتعليل اللغة، أو قصد تأكيد مبدأ الاختيار المحض للواضعين بغير دوافع معقولة لوضع لفظ دون آخر عند الذين يركّزون على الجانب النقلي للغة ولا يميلون إلى تعليل اللغات، أو يعللونها في حدود لا يتجاوزونها إلى تكلّف التعليل في كلّ شيء.

ومن المباحث التي لها علاقة بأصل وضع اللغة، مبحث الاشتقاق، لأنّ عملية الاشتقاق إنّما

1- الإبهاج: 1/ 191.

تستند في أساسها إلى جذور الكلمات الأولى في صيغها المجرّدة عند الوضع الأوّل، كما أنّ واضعي اللغة العربية جعلوها لغة اشتقاقية تسمح بتوليد الكلمات من بعضها، لهذا لاحظ الزركشي أنّ الاشتقاق مفيد لواضع اللغة حتى يكتفي بوضع أقلّ ما يمكن من الصيغ بطريقة تسمح بانبناء غيرها عليها عن طريق الاشتقاق، لأنّه إذا لم يفعل ذلك احتاج إلى وضع صيغ كثيرة لا علاقة بينها[1].

ولمّا كان الاشتقاق ذا علاقة بوضع اللغة من حيث هي لغة اشتقاقية ألحقناه بهذا الفصل، خصوصا وأنّ الكلاميات التي ذكرت فيه ليست كثيرة بحيث تكوّن فصلا مستقلاّ بذاته.

المبحث الأوّل: مسألة الواضع

الكلام على الواضع يقتضي التسليم بأنّ اللغة موضوعة وإن اختلف في واضعها، وهو ما اتفق عليه الأصوليون، والمتكلمون، واللغويون باستثناء ما ينسب إلى عبّاد بن سليمان الصَّيرمي المعتزلي[2] من القول بالمناسبة، على فرض التسليم بأنّه يقصد بذلك إنكار وضع اللغة أصلا حسب نقل الرازي[3].

لذلك لا يحسن ذكر مذهبه في هذه المسألة، لأنّه لا يعترف بوجود واضع أصلا، وهو قول مختلف في نسبته إليه. وقد استشكل القرافي جعْلَ الرازي مذهب عبّاد قسيما للمذاهب المختلفة في تعيين الواضع، وبيّن أنّه يعدّ في الحقيقة قسما من أقسام المذاهب التي عدّها لا قسيما لها[4].

وقد اخترنا الكلام على مذهبه في مسألة العلاقة بين الموضوع والموضوع له كما فعل بعض الأصوليين مثل الزركشي[5].

وإذا فُسّر مذهبه – حسب نقل الآمدي[6] – بأنّه لا ينكر وضع اللغة، فلا مبرّر لذكره بوصفه مذهبا مستقلاّ، بل الأولى إدراجه ضمن بعض الأقوال المعروفة بوصفه يقول بأنّ الواضع هو الله تعالى، أو الناس، والأقرب إلى الاحتمال- على فرض ذهابه إلى أنّ اللغة موضوعة – هو أنّه يقول

1- البحر المحيط: 2/ 74.

2- أبو سهل عباد بن سليمان الصّيمَري – بفتح الميم أشهر من ضمّها – نسبة إلى صيمر قرية من آخر عراق العجم وأوّل عراق العرب، وهو من معتزلة البصرة، من الطبقة السابعة، وكان من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، قيل توفي في حدود سنة 250هـ (ابن المرتضى: المنية والأمل، ص 44، أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 46).

3- المحصول: 1/ 57.

4- نفائس الأصول: 1/ 458-459.

5- البحر المحيط: 2/ 32.

6- الإحكام: 1/ 104.

بالاصطلاح على مذهب المعتزلة، أمّا قوله بالمناسبة، فهو موضوع آخر لا علاقة له بالبحث عن الواضع لأنّه مرتبط بمسألة "الإفادة" أو العلاقة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له.

وإذا تبيّن ذلك، فإنّ المذاهب في الواضع أربعة هي: التوقيف، والاصطلاح، والتوزيع، والتوقف أو التجويز.

المذهب الأوّل: التوقيف:

وهو مذهب الأشعري وابن فورك[1] كما قال الرازي[2]، واختاره ابن حزم الظاهري[3] ودافع عنه[4] واختاره ابن الهمام من الأحناف[5] كما ذهب إليه كثير من الحنابلة مثل الطوفي وابن النجار، وغيرهما[6].

ومال إليه الآمدي دون جزم، أي على شرط عدم القطع، ورجّحه بغلبة الظن بناء على ظهور النصوص في الدلالة عليه[7] وتابعه في ذلك ابن الحاجب[8] واللكنوي من الأحناف[9].

ومعنى التوقيف أنّ واضع اللغة هو الله تعالى، أي إنّه سبحانه هو الذي وقف عليها الإنسان وعلمه إيّاها ابتداء.

أمّا كيفية التوقيف أو التعليم، فلم يجزم بها أصحاب هذا المذهب، بل تركوا الاحتمال قائما حين ذكروا أنّ ذلك قد يكون وقع بالوحي، أو الإلهام، أو الكلام، ومقصودهم بالكلام أنّ الله تعالى يخلق الأصوات والحروف، ويُسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروريّ بأنّها قُصدت

1- الأستاذ أبو بكر بن محمد بن الحسن بن فُورَك – بضم الفاء وفتح الراء – الأصبهاني، متكلّم، وأصولي، وأديب، ونحوي، وواعظ مشهور، وفقيه شافعي، من مصنفاته: "تفسير القرآن" و"دقائق الأسرار" و"مشكل الحديث وبيانه" ت: 406هـ (وفيات الأعيان: 4/ 272-273، هدية العارفين 2/ 60).

2- المحصول: 1/ 57.

3- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الأصولي، والمحدث، والفقيه الظاهري، أحد الأعلام المشهورين، من مؤلفاته: "الإحكام في أصول الأحكام" و"الفصل في الملل والأهواء والنِحَل" ت: 456هـ (وفيات الأعيان: 3/ 325-326).

4- الإحكام: 1/ 29-30.

5- التحرير: 1/ 69 (مع التقرير والتحبير).

6- شرح الكوكب المنير: 1/ 285.

7- الإحكام: 1/ 107.

8- منتهى الوصول: ص 28.

9- فواتح الرحموت: 1/ 184.

للدلالة على المعاني[1].

ولم ينف ابن حزم الظاهري إمكان اصطلاح الناس بعد التوقيف الأوّل على لغات أخرى غير اللغة الأولى التي تعلمها الإنسان الأوّل، أي آدم عليه السلام، لأنّه لا يذهب إلى أنّ الله تعالى علمه اللغة العربية، وإنّما علمه لغة أولى كانت هي الوحيدة في البداية، وتعلم بها أوائل البشر ماهية الأشياء وكيفيّاتها وحدودها، وكانت هذه اللغة في نظره أتمّ اللغات كلّها وأبينها عبارة وأقلها إشكالا، وأشدّها اختصارا، ثم أحدث الناس بعد ذلك لغات شتى كالعبرانية، واليونانية، والعربية[2].

وفسّر الأحناف الذين اختاروا قول الأشعريّ التوقيف بأنّ الله تعالى وضع ابتداء للأجناس أي لأجناس المعاني والأعيان أسماء وأعلاما، مثل أسماء الله تعالى التوقيفية، وأسماء الملائكة، وبعض الأسماء من أعلام الأنبياء، ونحو ذلك، ثم يجوز أن يتوارد على ذلك من بعد وضعان: لله أوّلا، ثم للعباد ثانيا، ومن هنا جاء الترادف وظهرت أسماء الأضداد. وعلى هذا التفسير يكون محلّ الخلاف الوضع الأوّل، لا الاصطلاحات التي تواضع عليها الناس بعد ذلك[3].

ونسب إلى جمهور الصحابة والتابعين والمفسرين أنّ جميع اللغات كانت بتوقيف من الله تعالى، ونُقل عن أبي منصور الماتردي تدقيق يؤيّد هذا القول مقتضاه أنّ التوقيف لم يكن على لغة واحدة في الابتداء فقط، بل إنّ ما سواها من اللغات بعد الطوفان كان بتوقيف من الله تعالى في أولاد نوح حتى تفرّقوا في الأقطار[4].

وهناك من بنى على توقيف جميع اللغات بواسطة الأنبياء عدم جواز قلب اللغة وتغيير استعمالاتها[5].

لكنّ الذي عليه المحققون من أصحاب هذا القول أنّه إذا حصل التوقيف على لغة واحدة جاز أن يكون ما بعدها من اللغات اصطلاحا كما يجوز أن يكون توقيفا، إذ لا يوجد على ذلك دليل قطعيّ[6].

ويظهر من كلام عامّة الأصوليين في مباحث اللغات على وضع العرب للغة، وعلى تغيّر دلالاتها من حقائق لغوية إلى حقائق عرفية أنّهم لا يُنكرون الاصطلاح، لكنّ الخلاف منحصر في اللغة

1- الآمدي: الإحكام 1/ 105، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 285.
2- الإحكام: 1/ 31.
3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 1/ 69-70.
4- الزركشي: البحر المحيط، 2/ 16.
5- م. ن: 1/ 19.
6- م. ن: 1/ 16.

الأولى، أي في ابتداء الوضع.

وعمدة هذا المذهب من النقل قوله **تعالى** ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾[1] والتعليم ظاهر في التفهيم بالخطاب، وأنّه تعالى الواضع للبشر[2]، والآية صريحة في أنّ الأسماء توقيفية، وإذا ثبت ذلك في الأسماء ثبت أيضا في الأفعال والحروف، إذ لا فرق من جهة أنّ التكلم بالأسماء دون الحروف مُتعذر، ومن جهة أنّ الأسماء والحروف تُعدّ علامات على مسمّياتها كالأسماء[3].

أمّا مستندهم العقلي فيتلخّص في أنّه يستحيل أن يقع الاصطلاح ابتداء على لغة، لأنّ ذلك لا يكون ضرورة إلاّ بكلام متقدّم بين المصطلحين على وضعها، أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها، وإذا قلنا إنّ الاتفاق المتقدّم هو اللغة الاصطلاحية، فهو نفسه يحتاج إلى اتفاق متقدّم عليه، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهو تسلسل باطل، فيتعيّن أن تكون اللغة الأولى بتوقيف من الله تعالى[4].

ولهم أدلة أخرى لا نرى ضرورة متابعتها لأنّها لا تقوم على أصول كلامية.

والدليلان اللذان أوردناهما لا يكشفان عن الأصول الكلامية التي يستند إليها هذا الموقف، وقد يقال إنّ الثاني دليل كلامي لكونه استند إلى برهان بطلان التسلسل، لكنّه في الحقيقة دليل منطقي لا يختص به علماء الكلام على أساس أنّ المنطق آلة لجميع العلوم كما تبيّن لنا في الباب الأول.

والذي نقصده بالأصول الكلامية إنّما هو المبادئ الاعتقادية التي رُوعيت عند اختيار هذا المذهب.

ويظهر أنّ مرجعهم الاعتقادي في ذلك يعود إلى قولهم بأنّ أسماء الله تعالى توقيفية، لهذا ذكر بعض الأصوليين الخلاف المتعلق بذلك في سياق هذه المسألة مؤكدين أنّ أسماء الله تعالى لا تثبت بالقياس على قول جمهور أهل السنّة[5].

ويمكن إرجاع هذا القول إلى موقف الأشاعرة من التحسين إلى التقبيح، فهما شرعيّان، والنقل متقدّم على العقل، ويُبنى على ذلك تقديم التوقيف الذي هو نقليّ على الاصطلاح الذي هو عقليّ.

ويمكن أيضا بناء هذا القول على مذهب من يمنع التكليف بالمحال أو بما لا يطاق من أهل السنّة. وذلك لأنّه ثبت عندهم – حسب دليلهم العقلي – استحالة تواضع الناس على لغة ابتداء، ولو

1- البقرة: 31.

2- الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 411.

3- الرازي: المحصول 1/ 59.

4- ابن حزم: الإحكام، 130، الرازي: 1/ 60.

5- الزركشي: البحر المحيط 2/ 20-21 ، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 287-288.

أنّ الله تعالى خاطبهم بالتكاليف من غير أن يضع لهم لغة لكان قد كلفهم بناء على ذلك بوضع لغة من عندهم ليخاطبهم بها، وهو محال في حقهم لأنّهم لا يستطيعون وضع اللغة ابتداء.

المذهب الثاني: الاصطلاح:

وهو مذهب أبي هاشم الجبّائي وأتباعه من المعتزلة خلافا لوالده أبي علي الذي كان يقول إنّ هذه اللغات أصلها التوقيف ليصحّ النظر[1] أي لا بدّ قبل أن يقع التكليف بالنظر من التوقيف على بعض اللغات.

والذي عليه عامّة المعتزلة هو القول باصطلاحية اللغة، وهو ما اختاره ابن جنّي[2] اللغوي المعروف، وصاحب الميول الاعتزالية.

ومستندهم النقلي في ذلك قوله تعالى ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[3]. وهذا يقتضي تقدّم اللغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل إلاّ بالبعثة لزم الدور، وهو محال[4].

أمّا الآية التي احتجّ بها أصحاب مذهب التوقيف فلا تدلّ عندهم على أنّ الله تعالى وضع لغة لآدم، بل يجوز تأويلها بأنّ الله تعالى أقدر آدم على أنْ واضعَ عليها، فإذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال بالآيات على ما قالوه[5].

وذهب القاضي عبد الجبار في تأويل هذه الآية -لردّ القول بالتوقيف- إلى أنّ تعليم الله آدم الأسماء لا يصحّ إلاّ بعد أن يكون قد عرف مواضعة على لغة الملائكة ثمّ وقعت المخاطبة بها، فعرف عند ذلك ما عرّفه الله تعالى[6].

ونسب إليهم المخالفون أدلة أخرى بصياغات منطقية متقنة[7] لا يهمّنا ذكرها لأنّا لم نطلع على مثلها في كتبهم التي بين أيدينا، ولأنّها لا تكشف عن أصولهم الكلامية التي استندوا إليها.

أمّا أصلهم الكلامي الذي صرّحوا به واستندوا إليه في إبطال التوقيف فهو مفهومهم للتوحيد، ونفيهم تشبيه الله تعالى بمخلوقاته كما أكد ذلك ابن جنّي والقاضي عبد الجبار. وذلك لأنّ تعليم الله

1- القاضي عبد الجبّار: المغني، 15/ 106.

2- أبو الفتح عثمان بن جنّي، الموصلي، من حذاق اللغة وأئمة الأدب المشهورين، من تصانيفه "الخصائص" و"التلقين في النحو" و"سرّ صناعة الإعراب"، الخ... ت: 392هـ (هدية العارفين: 1/ 652).

3- إبراهيم: 4.

4- الرازي: المحصول، 1/ 61.

5- السيوطي: المزهر في علوم اللغة، 1/ 10-11.

6- المغني: 15/ 106.

7- أنظر: المحصول، 1/ 61.

آدم اللغة يقتضي أنّه واضعه عليها، والمواضعة لا بدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومى إليه، والمُشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فبطل أن تصحّ المواضعة منه[1]، وهو ما أكده القاضي عبد الجبّار بقوله: "لذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدّم المواضعة على لغة، ولم نجوّز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه"[2].

ويظهر أنّ اختيار المعتزلة له علاقة بمذهبهم في خلق القرآن وإنكار الكلام القديم، وذلك لأنّ كون الكلام الإلهي مخلوقا يقتضي رفض القول بأنّ الله يعلّم الأسماء أو الكلام، بل هو تعالى يخلقه خلقا مباشرا. أمّا التعليم فيقتضي أن يعرّفنا المراد بالكلام بواسطة الإشارة، والإشارة مستحيلة عليه. وقد ذكر القاضي عبد الجبار مسألة استحالة تعريف المراد بالإشارة على الله تعالى في سياق ردّه على الأشاعرة الذين يقولون بالكلام القديم ويُنكرون خلق الكلام، وخلق القرآن[3].

وغير خاف أنّ القول بالاصطلاح يمكن أن يكون مستندا عندهم إلى مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، فالعقل مقدّم على النقل، لذلك يتقدّم الاصطلاح القائم على العقل، ثم يأتي النقل بعد ذلك لأنّ الله تعالى يجوز أن يعلم الناس لغة بعد تقدّم المواضعة، ولا يجوز أن يبتدئ بالمواضعة كما نقلنا عن القاضي عبد الجبار.

المذهب الثالث: التوزيع[4]:

وهو مذهب منقول عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني. وهو يرى حسب ما نقل عنه أنّ القدر الضروري الذي وقع به الاصطلاح توقيفي، وأمّا الباقي فاصطلاحيّ كما ذكر الرازي[5].

لكنّ الآمدي نَقل عنه أنّ الباقي يجوز أن يكون بأحد الطريقين الاصطلاح أو التوقيف[6]. وعلى هذا فإنّ مذهبه يكون – حسب ملاحظة الإسنوي – مركبا من الوقف والتوقيف[7].

فقد استند أبو إسحاق في الطرف الأوّل من قوله إلى الدليل العقلي المعروف عند الأشاعرة لّما بيّنوا استحالة أن يبتدئ الإنسان بالمواضعة إلاّ بمواضعة سابقة، لأنّ ذلك يتسلسل إلى ما لا نهاية، فاستنتج

1- ابن جنّي: الخصائص، 1/ 43.

2- المغني: 5/ 164.

3- م. ن: 7/ 109.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت، 1/ 184.

5- المحصول: 1/ 58.

6- الإحكام: 1/ 106.

7- نهاية السول: 1/ 190.

أنّه لا بدّ من وجود قدر ضروريّ من اللغة يقع به التنبيه إلى الاصطلاح، وهذا القدر لا بدّ أن يكون توقيفيا دفعا للتسلسل[1] فإذا تمكن الأوائل من هذا القدر الأوّل استطاعوا به أن يصطلحوا على غيره من الكلمات واللغات. وذلك لا يمنع جواز ورود توقيفات لاحقة فيما عداه حسب نقل الآمدي.

المذهب الرابع: التوقف:

وهو المذهب الذي اختاره القاضي الباقلاني، ووافقه عليه عدد من مشاهير الأشاعرة، وصفهم الأرموي بالمحققين[2].

ومن أشهرهم إمام الحرمين[3] والغزالي[4] وفخر الدين الرازي[5].

ولم يخرج هؤلاء في كلامهم عن الطريقة التي قرّر بها الباقلاني مذهبه في المسألة.

فقد قسّم القول فيها إلى مستويين هما الجواز، والوقوع. وبيّن في البداية أنّه يسوغ في العقل أن تثبت اللغات كلها توقيفا، ويجوز أن يثبت بعضها توقيفا وبعضها اصطلاحا، ويجوز أن يتقدّم توقيف من الله تعالى، ثم يتواضع أقوام بعد ذلك على لغة توافق التوقيف الإلهي.

أمّا جواز التوقيف الإلهي فيعود إلى اتصافه بالاقتدار على كل شيء، ومن ذلك قدرته على أن يخلق فينا علوما ضرورية بمقاصد اللغة ومضمون العبارات.

والدليل عنده على جواز الاصطلاح من غير تقدّم توقيف – خلافا لمن منع ذلك من أصحاب التوقيف – أنّ أجناس اللغات راجعة في التحقيق إلى ضروب من الأصوات، فلا يُستبعد انصراف دواعي المصطلحين الأوائل إلى إحداث أصوات يتفاهمون بها عمّا يغيب ويُشهد، ثم تتدرّج اللغات نحو الاكتمال.

فإذا كان كلّ ذلك جائزا عقلا فإنّ الوقوع يحتاج إلى دلالة سمعية[6]، لكنّ ذلك لم يثبت بتواتر خبر أو سمع قاطع، والأدلة النقلية المذكورة ضعيفة في الدلالة على المطلوب، ومتى ظهر ضعفها وجب التوقف[7].

أمّا آية ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾[8] فهي ليست قاطعة في الدلالة على التوقيف، وهي قابلة لعدّة

1- الإسنوي: نهاية السول، 1/ 190.

2- الحاصل: 1/ 276.

3- البرهان: 1/ 130-131.

4- المستصفى: ص 181.

5- المحصول: 1/ 64.

6- الجويني: التلخيص، 1/ 175-177.

7- الرازي: المحصول، 1/ 64.

8- البقرة: 31.

احتمالات، ولا تنافي كون التعليم وقع بالاصطلاح، منها أن يكون الله تعالى ألهم آدم الحاجة إلى الوضع، ومنها أنّ الأسماء قد تكون قبل التعليم ثابتة بتواضع أمة أخرى مثل الملائكة الذين كانوا يتخاطبون قبل خلق آدم إلى غير ذلك من الاحتمالات التي تنفي قطعية دلالة هذه الآية على الوقف[1].

ويعتبر هذا المذهب خلاصة نقدية للمذاهب المتقدّمة نتيجتها تتلخص كما يلي:

أ- التوقيف جائز عقلا ونقلا، ولم يثبت وقوعه، ولا عدم وقوعه نقلا.

ب- الاصطلاح جائز عقلا ونقلا، ولم يثبت وقوعه ولا عدم وقوعه نقلا.

ج- كون البعض توقيفا والبعض اصطلاحا جائز عقلا ونقلا، ولم يثبت وقوعه نقلا.

فالمسألة بناء على ذلك لا مطمع فيها للقطع، وليس فيها إلاّ الظنّ والاحتمال، ولم يوجد مرجّح، فالأولى التوقف، بل إنّ الخوض في ذلك فضول حسب الغزالي[2].

وواضح ممّا تقدّم أنّ الباقلاني يستند في جواز التوقيف عقلا إلى أصل اعتقاديّ مسلم هو قدرة الله تعالى على فعل جميع الممكنات.

فائـدة المسألـة

قد يظهر ابتداء أنّ البحث في أصل نشأة اللغة لا علاقة له بعلم أصول الفقه، ولا بعلم اللغة، لأنّ اللغة التي يهتمّ بها الأصولي واللغوي هي العربية المتداولة بين العرب، ونزل بها القرآن الكريم، وتحدّث بها الرسول ﷺ. فالتفكير في اللغة قصد ضبط قواعدها، أو تقنين طرق فهم نصوص الوحي لا يكون مفيدا إلاّ بعد استقرارها وهي في حالة الاستعمال والتداول، أمّا البحث عن أصل نشأتها فهو ارتداد إلى زمن مجهول، يمكن تسميته بزمن "ما قبل اللغة" الذي تتصل آخر حلقاته بزمن "ولادة اللغة" هذا إذا قلنا إنّ اللغة نشأت في الأرض، أمّا إذا نظرنا إلى رأي القائلين بالتوقيف، فإنّ الغموض يزداد لأنّ تعليم آدم اللغة التوقيفية الأولى قد تمّ قبل النزول إلى الأرض.

وعلى فرض أنّ اللغة الأولى نشأت في الزمان الأرضي فإنّ هذا لا يرفع عنها الغموض، لأنّ هذه النشأة قد تمّت مشافهة في عصور ما قبل التاريخ، إذ أنّ التاريخ في عرف المؤرّخين لم يبدأ بولادة اللغة المنطوقة، بل بدأ بنشأة الكتابة التي تأخّرت حتما عن الوضع الشفاهي الأوّل الذي كانت عليه

1- الجويني: التلخيص، 1/ 177 – الغزالي: المستصفى: ص 181.

2- المستصفى: ص 181.

اللغة[1].

بل إنّ القائلين بالاصطلاح والمتوقفين ذكر بعضهم كلاما غامضا يمكن اعتباره رجما بالظنّ حين تكلموا على احتمال وجود لغة اصطلاحية تواضع عليها الملائكة قبل خلق آدم، وهي اللغة التي علمها الله إياه. والملائكة كائنات غيبية، فمن أين استمدّ الأصوليون القول بتواضع الملائكة، وليس لهم دليل سمعي على هذا الأمر الغيبي ؟

وبسبب أنواع الغموض المحيطة بالمسألة لم نستبعد أن يقول أصولي كالغزالي في حق مبدإ اللغات إنّه "لا مطمع في معرفته يقينا إلاّ ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر أو سمع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلاّ رجم الظنّ"[2].

وبهذا يظهر أنّ العجز عن الوصول إلى موقف محدّد ومدعّم بأدلة قطعية هو الذي جعل عددا من الأصوليين يجزمون بعدم فائدة هذه المسألة.

لكنّ هذا المبرّر ليس خاصّا بعلماء أصول الفقه، لأنّه يعدّ سببا كافيا لتفسير إعراض أصحاب علوم أخرى كاللغويين مثلا[3]، فهو سبب عامّ يمكن أن يشمل الأصوليين وغيرهم.

أمّا السبب الأهمّ الذي يخصّ علماء أصول الفقه فيعود إلى اعتبارات متعلقة باختصاصهم. فقد كانوا حريصين على التقيد بالضوابط التي يتميّز بها علمهم عن بقية العلوم، وكانوا يخشون مزج مسائله بما لا يفيد، وأهمّ ضابط عندهم هو الإفادة العملية، وبما أنّها لا يترتب عليها عمل ولا فروع فقهية في نظر عدد منهم فهي من المسائل العاريّة بحسب اصطلاح الشاطبي الذي اعتبرها كذلك[4].

وهي في نظر الغزالي لا يُحتاج إليها في الاعتقاد فضلا عن العمل، لأنّه أكّد أنّها تبحث "في أمر لا يرتبط به تعبّد عملي، ولا تُرهق إلى اعتقاده حاجة"[5].

ويضاف إلى هذين السببين أمر آخر يعود إلى طبيعة المباحث الأصولية ذاتها، إذ معظم النظر في

1- يذكر المؤرّخون أنّ أقدم كتابة كانت تصويرية، وهي تعرف بالخط المسماري الذي يعود تاريخه إلى 3500 ق.م. لكنّ هذا الخط لم يتطوّر عند الساميين إلى أبجدية إلاّ بعد ألفي سنة أي حوالي 1500 ق.م (أنظر: والتر أونج: الشفاهية والكتابية، ص 173).

2- المستصفى: ص 181.

3- هو السبب نفسه الذي جعل عددا من اللغويين المحدثين ينكرون جدوى البحث عن أصل نشأة اللغة، لأنّه حسب تعبيرهم ضرب من "الميتافيزيقا" لا يستند إلى أسس علمية (محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، ص 189 – سليمان حمّودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 142).

4- الموافقات: 1/ 46.

5- المستصفى: ص 181.

هذه الصناعة يتعلق بدلالة الصيغ[1]، في حين أنّ مطلب التعرّف على أصل نشأة اللغة لا علاقة له بكيفية دلالة الصيغ على المعاني والأحكام.

ولو أردنا ضبط أهمّ الأسباب التي استند إليها الأصوليون الذين شككوا في فائدة المسألة لوجدناها تنحصر في خمسة:

أوّلها: سبب أصلي وعامّ يتعلق بغموض زمن نشأة اللغة، وغياب المستندات العقلية والنقلية، أو التاريخية الكافية لتحصيل القطع.

الثاني: ظنيّة الأدلة النقلية المتوفرة، لأنّها كثيرة الاحتمالات ممّا يجعل الجزم بدلالة من دلالاتها رجما بالظنّ.

الثالث: سبب يعود إلى غياب حاجة الاعتقاد إليها، فهي بذلك تخالف ضابط "التسديد" من جهة الاعتقاد.

الرابع: سبب يعود إلى غياب حاجة التعبّد العملي إليها، كما أنّه لا يترتب على الخلاف فيها خلاف في الفروع، فهي بالتالي لا ثمرة لها، وتخالف ضابط "التوقف" وضابط تسديد العمل، وإنتاج الفروع.

الخامس: سبب يعود إلى طبيعة المباحث الأصولية التي تهتمّ بصيغ الألفاظ بقطع النظر عن معرفة واضعها الأوّل. فهي بذلك لا يتوقف عليها البحث الأصولي، ولا تفيد في تسديد القواعد الأصولية.

لذلك اعتبرها الشاطبي عاريّة كما نقلنا عنه، وكان الخوض فيها "فضولا" لا أصل له حسب تعبير الغزالي[2].

وقد لخّص الزركشي موقف المشككين في جدوى هذه المسألة بقوله "الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل، ولا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، وإنّما ذُكرت في علم الأصول لأنّها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصوّر الحَيْسوب مسائل الجبر والمقابلة، فهذه من أصول الفقه من رياضياته، بخلاف مسألة الأمر للوجوب، أو الفور، والنهي يقتضي الفساد، فإنّها من ضروراته"[3].

وأفضل ما يمكن أن يُقال فيها إنّها من "ملح العلم" حسب تعبير الشاطبي رغم أنّه لم يعتبرها

1- البحر المحيط: 2/ 5.

2- المستصفى: ص 181.

3- البحر المحيط: 2/ 18.

كذلك. لهذا لم يتوسّع أصحاب هذا الاتجاه في بحثها إلاّ بالقدر الذي بيّنوا به قلة نفعها وتعذر القطع فيها برأي محدّد. فإمام الحرمين – مثلا – لامسها في البرهان لمسا خفيفا ثم ختم الكلام في شبه احتراز قائلا "وهذا حظ الأصول من هذه المسألة"[1].

ومع ذلك فإنّ البحث في هذه المسألة صار شبه عرف عند أكثر الأصوليين، إذ قلّ أن يخلو منها مصنّف في أصول الفقه، لذلك حاول بعض الأصوليين تعليل رسمها في صناعتهم بذكر بعض الفروع الفقهية التي يمكن تخريجها عليها.

ومن هذه الفروع:

1- لو عقد شخصان صداقا في السرّ، وآخر في العلانية[2] فبناء على مذهب التوقيف لا يجوز ذلك، لكنّه يجوز بناء على مذهب الاصطلاح إذ العبرة بما تواضعا عليه[3].

2- لو استعمل شخصان لفظ "المفاوضة"[4] وأرادا شركة "العِنان" فقد نصّ الشافعي على الجواز[5]. ويمكن تخريج هذا الجواز على مذهب الاصطلاح.

3- لو تبايع شخصان بالدنانير وسمّيا الدراهم، فقد قيل إنّ ذلك لا يصحّ كما لو قال الرجل لزوجته: إذا قلتُ أنت طالق ثلاثا لم أرد به الطلاق، وإنّما غرضي أن تقومي وتقعدي، ثم قال لها أنت طالق ثلاثا، وقع الطلاق بناء على أنّ اللغة توقيفية، ولا عبرة بما تواضعا عليه من معنى يخالف أصل التوقيف، وقيل إنّ الاعتبار بما تواضعا عليه[6] بناء على مذهب الاصطلاح.

والظاهر أنّ هذه المسائل الفرعية وما شابهها لا تنبني على الخلاف في مسألة ابتداء الوضع، لأنّ هذه المسألة متعلقة بأصل اللغات المتداولة بين الناس هل هو التوقيف أو الاصطلاح ؟ أمّا هذه الفروع المذكورة فمتعلقة باصطلاحات خاصة يتفق فيها شخصان على تغيير بعض مدلولات الألفاظ بعد استقرار اللغة بالتوقيف أو الاصطلاح، لذلك أكد الزركشي أنّه لا يتخرّج شيء من ذلك على هذه القاعدة، وأنّ هذه الفروع مبنية على قاعدة أخرى هي: الاصطلاح الخاص هل يرفع الاصطلاح العامّ ؟

1- البرهان: 1/ 131.

2- ابن السبكي: الإبهاج، 1/ 201.

3- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 19.

4- هي شركة أموال يفوّض فيها كل واحد من الشريكين التصرّف للآخر في حضوره وغيبته، ويلزمه كل ما يعمل شريكه (ابن جزي: قوانين الأحكام الفقهية، ص 310-311).

5- هي شركة أموال لا يستبدّ فيها أحد الشريكين بالتصرّف دون الآخر (م. ن: 310).

6- م. ن: 1/ 19.

وذهب آخرون إلى أنّ فائدة الخلاف تظهر في مشغل هام من مشاغل الأصوليين هو التصرّف في اللغة المتداولة.

وعبّروا عن ذلك تارة بقولهم "التغيير في اللغة"[1] وتارة بقولهم "قلب اللغة"[2]. فعلى القول بأنّ اللغة توقيف إلهيّ يمتنع التصرّف فيها بالتغيير والقلب، إذ لا يجوز تغيير الأسماء التي وضعها الله تعالى لمسمّياتها، فاللغة بناء على هذا القول تعتبر مقدّسة ويصير احترام ألفاظها والوقوف عند مدلولاتها مماثلا لطاعة الله تعالى في سائر أوامره التشريعية.

أمّا القائلون بالاصطلاح فيلزم من مذهبهم جواز تغيير اللغة بابتكار أسماء جديدة لمسمّيات معروفة، أو استعمال الألفاظ المتداولة في مدلولات غير مدلولاتها الأصلية بواسطة ما يعرف بالنقل أو الألفاظ المنقولة، كما يجوز قلب الألفاظ كتسمية الفرس حمارا، والحمار فرسا، ونحو ذلك، فما دامت اللغة تواضعا بشريا فلا حرج في ذلك.

ولم تسلم هذه الفائدة من الاعتراض لسببين:

أحدهما: أنّ هذا الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في ابتداء الوضع بل على الاصطلاح الخاص هل يرفع العامّ – كما تقدّم في الفروع الفقهية – والراجح عند الأصوليين أنّ الاصطلاح الخاص الذي يقلب مدلولات اللغة ممتنع قطعا[3] لا بناء على مذهب التوقيف، بل هو غير جائز على كلا المذهبين، لأنّ الاصطلاح الخاص لا يرفع التوقيف ولا الاصطلاح العامّ.

ثانيهما: أنّ قلب اللغة ليس ممتنعا بناء على التوقيف، ولا جائزا بناء على الاصطلاح، بل هو ممتنع إذا أدّى إلى الخلط في الشرائع سواء أقلنا بالتوقيف أم بالاصطلاح، وجائز إذا لم يؤدّ إلى ذلك سواء أقلنا بالتوقيف أم بالاصطلاح، لأنّ الله تعالى لم يوجب استعمال الألفاظ في موضوعاتها، وإلاّ لامتنع المجاز والكناية[4].

وقيل تظهر الفائدة في مسألة زمان التكليف، فمن ذهب إلى أنّ اللغة توقيفية كان زمن التكليف عنده مقارنا لزمن كمال العقل على معنى أنّ تعليم اللغة لم يتأخّر عن اكتمال العقل، أمّا من جعل اللغة اصطلاحية فقد جعل التكليف متأخرا عن كمال العقل بقدر المدّة التي تمكن فيها الإنسان من الاصطلاح على الكلام[5].

1- الإسنوي: 1/ 186.

2- البناني على المحلي: 1/ 279.

3- م. ن: 1/ 279.

4- تقريرات الشربيني على المحلي: 1/ 279.

5- الزركشي: البحر المحيط 1/ 19، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 287.

لكنّ هذه الفائدة فيما نرى ليس لها أثر عمليّ حاضر ومستمرّ في الزمان، لأنّها متعلقة بتكليف الإنسان الذي تعلم اللغة بتوقيف ابتدائيّ من الله، أو بتكليف أقدم مجموعة بشرية تواضعت على اللغة بناء على مذهب الاصطلاح. أمّا بعد استقرار اللغة فإنّ التكليف في الماضي والحاضر والمستقبل لا علاقة له بمسألة التوقيف الأوّل أو الاصطلاح الأوّل، بل هو مشروط بالعقل والبلوغ.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ كثيرا من الأصوليين ينكرون فائدة هذه المسألة بالنسبة إلى أصول الفقه، وأنّ أغلب الفوائد الفرعيّة المذكورة غير مقنعة. لهذا فإنّ الشك في قيمتها قويّ إلى درجة تزهّد الباحث في الاهتمام بها.

لكنّ الذي نراه مخالف لذلك، لأنّ هذه المسألة في جوهرها ذات علاقة وطيدة بطبيعة المباحث الأصولية، ويمكن اعتبارها من "صلب العلم" لا من "ملحه" لأنّها مناسبة لمنهج التفكير الأصوليّ، فعلاقتها به ليست شكلية، ولا تكميلية، وهي ليست محصورة في بعض المسائل الفرعية المشكوك في تخريجها على الخلاف في المسألة، بل هي في نظرنا علاقة أعمق من ذلك.

ويمكن الاستدلال على ذلك بما يلي:

1- أنّ علماء أصول الفقه عندما أثاروا مسألة ابتداء الوضع كانوا منضبطين بمنهجهم في تقسيم القضايا وحصر مختلف وجوهها الممكنة، وقد تعوّدوا اتباع منهج التقسيم في جل مسائلهم، وقد رأينا مثلا كيف قسّموا مبحث الأحكام إلى الحاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه. وكذلك فعلوا في مسألة الوضع، فقد فسّروا "الوضع" وتكلموا في فائدته، ثم بحثوا في "الموضوع"[1] و"الموضوع له"[2] و"الواضع" هل هو الله أو الإنسان ؟.

وبهذا يكون نظرهم في الواضع مناسبا لشروط القسمة، ولو تركوا ذلك لكان خللا منهجيا ظاهرا.

2- أنّ البحث في أصل اللغة يناسب منهجهم في تتبّع أصول القضايا، لأنّ علمهم تأصيليّ بطبعه، لا يتوقف عند المعارف القريبة.

فليس معقولا بناء على عادتهم تلك أن تبقى اللغة التي نطق بها الوحي، وبُنيت عليها قواعد الاستنباط مجهولة الأصل مع تيقنهم من أنّ معرفة الأصول والبدايات مفيدة في فهم النتائج والغايات.

1- هو الألفاظ الموضوعة.

2- أي المعاني التي وُضعت لها الألفاظ.

3- أنّ حجّة استحالة القطع بحقيقة بداية اللغة ليست كافية للدلالة على أنّ البحث في ابتداء الوضع فضول قليل النيل، بل إنّ أقصى ما تدل عليه أنّ المطلوب فيها ليس القطع، إنّما هو الظنّ كما أكد الآمدي[1]، وطلب القطع في علم الأصول غير مطرد، كما أنّ طلب الظنّ غير ممتنع، إذ لو التزمنا شرط القطعية لحذفنا معظم مسائل علم أصول الفقه. وقد مرّ بنا كيف بيّن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ارتباك الأصوليين الذين حاولوا – كما قال – أن يجعلوا أصولا للفقه قطعية[2].

نستنتج من ذلك أنّه ليس ضروريا أن يطلب الأصوليّ اليقين في مسألة أصل اللغة، بل يكفيه تحصيل ظنّ راجح في نظره، ليكون هذا الظنّ مؤثرا في آرائه الأصولية المتعلقة باللغة.

4- تأصيلا على ما تقدّم، لا يعسر أن نجد في المباحث الأصولية ما يمكن تخريجه على الخلاف في مسألة ابتداء الوضع. فهذه المسألة وإن لم تكن مفيدة في تخريج الفروع التي رأينا بعضها، فهي فيما نرى لها أثر كبير في تسديد القواعد الأصولية، وفي تحديد منهج الاشتغال بمباحث اللغة.

وفيما يلي بعض الأمثلة الدالة على ذلك:

أ- بنى بعض الأحناف على مذهب التوقيف قاعدة أصولية هامة، وذكروا أنّهم خالفوا بها الشافعية، هي "جواز التعلق باللغة لإثبات حكم الشرع"[3]. فما دامت اللغة المتداولة قبل ورود الشرع توقيفية في نظر هؤلاء، فلا مانع من الاحتجاج بها، إذ لا فرق بين مدلولاتها قبل الشرع وبعدها.

ويمكن للمخالفين أن يردوا هذه القاعدة بناء على مذهب الاصطلاح.

والخلاف في هذه القاعدة ليس خلافا جزئيا في مسألة فقهية فرعية، بل هو خلاف منهجي متعلق بطريقة الاستدلال، وفي ذلك دلالة على أهمية المسألة بالنسبة إلى مباحث الاستدلال عند الأصوليين.

ب- أنّ ابن حزم الذي أثبت التوقيف، وادّعى أنّ دليله عليه برهان ضروري[4] كان موقفه مطابقا لمنهجه الظاهري في الأصول والفروع، ولو لم نجده يصرّح بالتوقيف لما عسر علينا استنتاج أنّ ذلك لازم مذهبه الذي يرفض القياس، ويتقيّد بكل ما هو توقيف تمسّكا بالدلالات الظاهرة.

ج- أنّ من أهمّ المباحث الأصولية التي يمكن ربطها بمسألة ابتداء الوضع مبحث "الحقيقة" التي تقابل المجاز، فقد بيّن الأصوليون – كما سيأتي – أنّ الحقيقة ليست واحدة، بل تنقسم إلى لغوية،

1- الإحكام: 1/ 107.

2- مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 40-41.

3- الزركشي: البحر المحيط، 1/ 20.

4- الإحكام: 1/ 30.

وعرفية، وشرعية. وهذا يعني أنّ كثيرا منهم يجيزون التغيّر الدلالي، أو ما يسمّونه "النقل" وهذا الجواز مناسب لمذهب القائلين بالاصطلاح، إذ لو كانت اللغة كلها توقيفا لما جاز فيها النقل أو التغيير، ولكانت الحقيقة واحدة لا تقبل القسمة، هي الحقيقة اللغوية التي وضعها الله تعالى ابتداء.

وليس الأمر مقتصرا على مبحث الحقيقة، بل إنّ جلّ المباحث اللغوية يفهم منها بوضوح أنّ الأصوليين كانوا يشتغلون بالبحث في لغة يعرفون أنّها من وضع العرب واصطلاحهم، كما كانوا يدركون أنّ الله تعالى أنزل القرآن – كما يقول الشاطبي – "على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها"[1] فخصوصية ألفاظ العرب وأساليبهم تعني أنّ ذلك كان بوضعهم واصطلاحهم.

لذلك نستطيع أن نجزم بأنّ مباحث الأصوليين كانت متوقفة في الغالب على تقرير أصل اصطلاحية اللغة، لأنّ التوقيف من شأنه أن يضيّق عليهم مسالك البحث. وهذا هو الجانب الأهم في بيان فائدة المسألة.

والدليل على ذلك أنّ المذاهب الأربعة التي ذكرناها في المسألة ليس فيها مذهب يقطع بعدم جواز الاصطلاح. فمذهب الاصطلاح يجزم أصحابه بذلك.

ومذهب الوقف تبيّن لنا أنّ المحققين من القائلين به لا يمنعون اصطلاح الناس على لغات مختلفة بعد اللغة التوقيفية الأولى، وهذا يعني أنّ اللغة العربية اصطلاحية عندهم باستثناء البعض الذين يرون أنّ جميع اللغات بما فيها لغة العرب توقيفية، وهؤلاء لم يسمّ الأصوليون أحدا منهم فيما اطلعنا عليه، بل إنّ هذا القول يُنسب إلى البعض أو إلى الجمهور الأعظم من السلف دون تعيين[2].

وواضح أنّ مذهب"التوزيع"أو التفصيل المنسوب إلى أبي إسحاق الإسفراييني يذهب إلى الاصطلاح فيما وراء القدر الضروري الذي يتوقف عليه تواضع الناس على لغة.

أمّا مذهب التوقف الذي اختاره بعض مشاهير الأصوليين، فهو وإن لم يجزم بوقوع الاصطلاح لم يُنكر جوازه.

والحاصل أنّ الخلاف يكون عميقا ومؤثرا عند القول بتوقيفية جميع اللغات، وهو قول لم يذهب إليه المحققون من أصحاب التوقيف.

أمّا عندما يكون الخلاف متعلقا باللغة الأولى، فليس لذلك تأثير في المباحث الأصولية، لأنّه

1- الموافقات: 2/ 65.

2- الزركشي: البحر المحيط 2/ 16.

يرجع إلى أصول الاعتقاد المبحوثة في علم الكلام، ولأنّ جميع المذاهب المذكورة لا تنكر الاصطلاح بعد ذلك، ومباحث الأصوليين نفسها مبنية على الإقرار بأنّ اللغة العربية من وضع العرب، لأنّها تنظر في معهود كلامهم الذي خاطبهم به الله تعالى.

أصولها الكلامية

1- أسماء الله تعالى (هل هي توقيفية ؟)

2- التوحيد عند المعتزلة (إنكار ما يؤدّي إلى التشبيه)

3- قدرة الله تعالى على جميع الممكنات.

4- خلق القرآن (عند المعتزلة).

5- الإيمان بالملائكة (لغة الملائكة).

6- التحسين والتقبيح.

7- التكليف بما لا يطاق.

المبحث الثاني: مسألة الموضوع له

تقوم هذه المسألة على السؤال التالي:

إذا كان الموضوع هو اللفظ فما هو الموضوع له ؟

ويعود سبب هذا السؤال إلى أنّ اللغات الموضوعة ألفاظ، واللفظ في حقيقته "صوت معتمد على مخرجِ حرفٍ فصاعدا"[1]، وهذا اللفظ الموضوع بوصفه صوتا ليس عين المعنى الموضوع له، بل هو دال عليه.

والأصوليون بناء على ذلك متفقون على أمرين:

أحدهما: أنّ الموضوع هو اللفظ.

ثانيهما: أنّ الموضوع ليس عين الموضوع له.

لكنّهم اختلفوا في تحديد الموضوع له هل هو المعنى الذهني، أو الموجود الخارجي، أو هو أعمّ منهما ؟

وأشهر مذاهبهم في ذلك ثلاثة:

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 68.

المذهب الأوّل: المعنى الذهني:

وهو اختيار الرازي[1] وتبعه البيضاوي[2] وذهب إليه الغزالي قبلهما[3].

ومعنى ذلك عندهم أنّ اللفظ ليس موضوعا للموجود الخارجي، أي لما هو موجود خارج الذهن، بل هو موضوع للمعنى الذهني. ففي خصوص الألفاظ المفردة قد يرى الإنسان من بعيد جسما فيسمّيه صخرة مثلا، فإذا دنا منه قليلا فيظنّه حيوانا فيسمّيه كذلك، حتى إذا وصل إليه وعرف أنّه إنسان سمّاه بهذا الاسم، فاختلاف الصور الذهنية يدل على أنّ اللفظ لا دلالة له إلاّ عليها.

وكذلك الأمر في المركبات، فإذا قال أحدهم "قام زيد" فقوله لا يعني بالضرورة أنّ زيدا قام بالفعل، لأنّه يمكن أن لا يكون كذلك، بل يعني أنّ القائل حكم بقيام زيد وأخبر به، ثمّ إذا ثبت أنّ زيدا قام فعلا كان قيامه دليلا على الوجود الخارجي، أمّا أن يكون اللفظ الموضوع دالاّ عليه فلا[4].

وهذا يقتضي التفريق بين الوجود في الأعيان، والوجود في الأذهان، والوجود في اللسان.

فالوجود في الأعيان هو الوجود الخارجي، كالسماء مثلا، لها وجود في عينها وذاتها.

والوجود في الأذهان هو الصورة التي تنطبع في أبصارنا ثم في خيالنا.

والوجود في اللسان هو الألفاظ المركبة من أصوات، وهذه الأصوات وُضعت للدلالة على المعاني التي في الأذهان لا على الأعيان الخارجية في ذاتها[5].

المذهب الثاني: الموجود الخارجي:

ويُنسب هذا المذهب إلى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي كما ذكر ابن أمير الحاج[6] بينما أكد الزركشي أنه جزم به في شرح اللمع[7].

1- المحصول: 1/ 68.

2- المنهاج: 1/ 179.

3- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: ص 8-9.

4- الرازي: المحصول 1/ 68.

5- الغزالي: المقصد الأسنى، ص 8 (هذا الرأي هو الذي ذهب إليه علماء الألسنية في العصر الحديث مع ملاحظة أنّ أغراضهم وطرق بحثهم تختلف عن مقاصد الأصوليين ومناهجهم، فالإشارة اللغوية - أي اللفظ أو الرمز - تتكوّن في نظرهم من "دال" هو الصورة الصوتية و"مدلول" هو المُتصور الذهني لذلك الدال. (أنظر: عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص 44 – فاضل ثامر: اللغة الثانية، ص 18).

6- التقرير والتحبير: 1/ 75.

7- البحر المحيط: 2/ 13.

ويظهر أنّ الأصوليين فهموا هذا القول من كلام الشيرازي لأنّه ذكر ما يمكن تفسيره بأنّه كذلك دون أن يدقق المصطلحات ويقسّمها بالطريقة التي يحرص عليها المتكلمون. فهو لم يفرّق بين المعنى الذهني والموجود الخارجي كما فعلوا، بل نظر إلى المسألة نظرة لغوية خالصة إذ فرّق بين المهمل غير المفيد والمستعمَل للإفادة، ثم بيّن أنّ المفيد فيه ما لا يفيد معنى في نفسه كأسماء الأعلام، وما يفيد معنى في نفسه، وهذا الذي يفيد معنى في نفسه فسّره بأنّه "يفيد معنى فيما سمّي له ووضع له، وذلك كالرجل، والمرأة، والفرس، والحمار، واللحم، والتمر، وغير ذلك من الألفاظ"[1].

فقوله "فيما سمّي له ووضع له" هو الذي فسّره الأصوليون بالموجود الخارجي، وذلك محتمل لأنّه ذكر مثال الرجل والمرأة وغير ذلك.

لكنّ هذا مجرّد احتمال ظاهر قد يعارضه احتمال آخر مقتضاه أنّه يريد المعنى الذهني الدال على الموجود في الخارج. يؤيد ذلك أنّه ذكر هذا الكلام بوصفه تفسيرا لما يفيد معنى في نفسه، وهو إنّما يفيد كذلك عندما يكون لفظا له معنى في الذهن هو صورة لما في الخارج.

وكلامه صريح في أنّ اللفظ يفيد المعنى، والمعنى لا يوجد إلاّ في الذهن، لكنّه يدل على ما في الخارج، وليس المعنى هو عين ما في الخارج.

المذهب الثالث: المعنى من حيث هو هو:

وهو ما ذهب إليه المتأخرون من الأحناف كابن الهمام[2] وابن عبد الشكور[3]. ومرادهم بذلك أنّ اللفظ موضوع لذات المعنى من حيث هو هو أعم من كونه الموجود الخارجي أو المعنى الذهني، فلفظ "الإنسان" مثلا موضوع لمعنى الحيوان الناطق من حيث هو أعمّ من أن يكون موجودا في الذهن أو في الخارج. ويُستثنى عندهم من ذلك أسماء الأعلام فهي موضوعة لما في الخارج أي للأشخاص[4].

فائـدة المسألـة

يظهر أنّ هذه المسألة داخلة في التنظير اللغوي الذي لا يترتب عليه خلاف عملي في الاستعمال. فهي كلام في المبادئ العامة للغات، ولم يرتب عليه الأصوليون أي خلاف في الفروع.

1- شرح اللمع: 1/ 168.

2- التحرير: 1/ 75.

3- مسلم الثبوت: 1/ 182.

4- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 76.

بل ذكر بعضهم أنّ الخلاف في الموضوع له لفظي، لأنّ الذي قال إنّ الألفاظ موضوعة للصور الذهنية أراد المعاني من حيث هي، والذي قال إنّها موضوعة للأمر الخارجي أراد المعاني أيضا، ولكن من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي[1].

وأشار الزركشي إلى أنّ هذه المسألة لها علاقة بالمباحث الأصولية ذات الصلة بدلالات الألفاظ، وذلك لأنّ نفي الرازي أن تكون الألفاظ موضوعة للمعاني الخارجية يلزم عنه نفي دلالة المطابقة أو التضمّن[2]، أي أن لا يكون اللفظ مطابقا لما في الخارج أو لما يتضمّنه الخارج، كما يلزم منه نفي الحقائق، لأنّ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وُضع له، أمّا الرازي فيرى أنّ اللفظ وضع للمعنى الذهني، لكنّه استُعمل للدلالة على الخارجيّ[3].

وهناك من أرجع المسألة إلى الخلاف الكلامي في "المعلوم" هل هو الحاصل في الضمير، أو في الخارج، أو مع قطع النظر عنهما[4].

لكنّ الأصل الكلاميّ الذي يظهر أنّ هذا الخلاف بُني عليه هو الخلاف في مسألة الإسم والمسمّى عند الكلام على صفات الله تعالى، أي هل الإسم عين المسمّى أو غيره؟[5].

ومعلوم أنّ الأشعري ومن وافقه من أصحابه يذهبون إلى أنّ الإسم عين المسمّى خلافا للمعتزلة الذين يرون أنّ الإسم ليس المسمّى، ولكل فريق أدلة ليس من غرضنا تفصيلها[6].

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ الأشعري قال بوضوح "من زعم أنّ أسماء الله غيره كان ضالاّ"[7] ومع ذلك فقد ذهب الغزالي والرازي الأشعريان إلى أنّ الاسم غير المسمّى[8] لأنّ اللفظ الموضوع عندهما ليس عين الموضوع له.

أصولها الكلامية

1- المعلوم، هل هو الحاصل في الضمير أو في الخارج ؟

2- الاسم والمسمّى.

1- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 183.

2- المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام المسمّى أو عينه، والتضمّن هو دلالته على جزء مسمّى الذي يكون داخلا فيه (الرازي: المحصول 1/ 76 – صدر الشريعة: التوضيح 1/ 287).

3- البحر المحيط: 2/ 13.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 182.

5- أنظر: المقصد الأسنى للغزالي من ص 6 إلى ص 20، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي من ص 21 إلى ص 29.

6- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام 1/ 311.

7- الإبانة عن أصول الديانة: ص 16.

8- المقصد الأسنى: ص 12-13 – شرح أسماء الله الحسنى: ص 22-23.

إنّ العلاقة التي تربط بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له هي الدلالة، إذ اللفظ هو الدال، والمعنى هو المدلول، والسؤال المطروح في هذه المسألة ليس المقصود منه إثبات وجود هذه الدلالة أو نفيها، إذ لا خلاف في وجودها، وإنما المقصود هو البحث في أصل هذه الدلالة عند وجودها الأول على فرض عدم وضعها، أو عند وضعها الأول في لحظة التأسيس بقطع النظر عن الخلاف في الواضع، هل هي مبنية على وجه من وجوه التناسب بين اللفظ والمعنى، أو هي مجرد وضع اختياري لم يوجبه شيء؟

فالإشكال متعلق بالباعث الأصلي على وضع لفظ دون غيره قصد الدلالة على معنى معيّن، وليس متعلقا بالعلاقات بين صيغ الألفاظ ومعانيها التي يتكلم عليها اللغويون بعد استقرار الوضع وجريان التداول.

وقد عبّر بعض الأصوليين عن هذا الإشكال بالسؤال التالي: اللغات الموضوعة لمعانيها، هل وُضعت لأمر معقول أولا ؟[1] أي، هل يوجد في ذات المسمّى وطبيعته معنى معقول يحتّم وضع لفظ مخصوص به دون غيره، بحيث ينتفي مجال الاختيار بالنسبة إلى الواضع، بل إنّ دور الواضع يصير ملغى ما دامت المعاني والأشياء تفرض ألفاظها الدالة عليها، فليس له إلا أن ينطق بتلك الألفاظ التي لم يضعها بإرادته؟ أو هل إنّ إرادة الواضع لها مطلق الحرية في ابتكار الكلمات وتخصيص أيّ لفظ لأيّ معنى دون تكلف البحث عن روابط معقولة يتأسس عليها التناسب بين الموضوع والموضوع له؟

يظهر من كلام الأصوليين أنّ المسألة فيها مذهبان: أحدهما ينفي المناسبة، والآخر يثبتها.

المذهب الأول: نفي المناسبة:[2]

وهو مذهب، جمهور الأصوليين من مختلف المدارس الفقهية والكلامية. والرأي عندهم أنّه لا

1- الزركشي: البحر المحيط 2/ 32.

2- هذا المذهب الذي اختاره معظم القدماء هو الذي يرجّحه عامة علماء اللغة واللسانيات المحدثين، ويسمونه مبدأ "اعتباطية الدلالة". يقول فردناند دي سوسير "إنّ العلاقة التي تربط الدلالة بالمدلول هي علاقة اعتباطية، أو بعبارة أخرى، لمّا كنّا نقصد بالدلالة الكل الحاصل من اجتماع الدال واتحاده بالمدلول فإننا نستطيع أن نقول على وجه الاختصار: إنّ الدلالة اللسانية اعتباطية. وهكذا فإنّ معنى لفظ "الأخت" ليس مرتبطا بأية علاقة قد نتخيلها موجودة داخل سلسلة أصوات لفظ الأخت، وهي أصوات اتخذت وسيلة كصوت دال، لأنه يمكن لهذه العلاقة أن تصوّر بأية سلسلة أخرى من الأصوات تكون دالّة" (محاضرات في علم اللسان العام: ص 87-88).

وجود لمناسبة معقولة بعينها توجب تخصيص لفظ دون غيره للدلالة على معنى معيّن، فنسبة الألفاظ إلى المعاني قبل الوضع متساوية بغير مرجّح يوجب ترجيح بعض الألفاظ دون غيرها، وإنما "المخصّص لبعضها ببعض المعاني دون بعض هو إرادة الواضع المختار، سواء أكان هو الله تعالى أم غيره"[1].

وبناء على ذلك فإنّ اللفظ هو مجرّد "علامة" تعرّف بالمعنى بطريق الوضع[2]، ولا يفترض في العلامة أن يكون بينها وبين المعنى أمر معقول يوجب على جميع العقلاء تخصيصها به، فوضعها هو محض اختيار حرّ، أو هو مجرّد خطور لفظ عند الوضع بالبال دون غيره[3] فليس في الماء مثلا معنى معقول يوجب تسميته بهذا الإسم دون أن يسمّى باسم آخر مركّب من حروف الهجاء[4] ومعلوم أنّ لغات الأمم تختلف في تسميته رغم أنّ المسمى واحد، والعرب قد تضع اللفظ الواحد للشيء ونقيضه، مثل لفظ القرء الواقع على الحيض والطهر، والجَوْنِ الذي يطلق على الأبيض والأسود، فلو كانت المناسبة موجبة للوضع لكان اللفظ مناسبا لأحد المعنيين دون الآخر[5] ولو أنّ الواضع في ابتداء الوضع "وضع لفظ الوجود على العدم، والعدم على الوجود، واسم كلّ ضدّ على مقابله لما كان ممتنعا"[6] فظهر بذلك -كما أكّد الآمدي- أن سبب تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني هو الإرادة المخصّصة أو الوضع الاختياري سواء أكان الواضع هو الله تعالى أم المخلوق لغرض أو لغير غرض[7].

المذهب الثاني: إثبات المناسبة:

نسب الأصوليون كما تقدم في المسألة الأولى القول بوجود مناسبة طبيعية بين اللفظ والمعنى إلى عبّاد الصيمري من المعتزلة، لكنّهم اضطربوا في نقل مذهبه.

فالذي اقتضاه نقل الرازي أنّ المناسبة الطبيعية عنده تستلزم نفي الوضع، أي إنّ المعاني والمسميات توجب الألفاظ الدالة عليها إيجابا ذاتيا دون واضع يضعها[8].

لكنّ هذا المذهب بهذا الفهم يصعب أن يقول به عاقل فضلا عن عالم من المعتزلة، إذ لا بدّ في اللغة المنطوقة من توسط واسطة ونطق ناطق، فالمعاني لا تنطق بذاتها، وكذلك المسميات الطبيعية،

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74.
2- الزركشي: البحر المحيط 2/ 32.
3- الرازي: المحصول 1/ 58.
4- ابن حزم: الإحكام 1/ 31.
5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74.
6- الآمدي: الإحكام 1/ 104.
7- م.ن: 1/ 104-105.
8- المحصول: 1/ 57.

وهذا ما جعل القرافي يستبعد هذا النقل عن الرجل ويردّه بشيء من السخرية قائلا "ويبعد بعدا شديدا أنّ هذه الألفاظ اختصت بهذه المسميات من غير واضع، بل طارت مثل العصافير وارتشقت في هذه المسميات"[1].

وبما أنّ هذا القول ظاهر البطلان ومستحيل التصوّر فمن الأولى حمل مذهب الرجل على محمل آخر يجمع بين الإقرار بالوضع مع إثبات المناسبة الطبيعية "عساه يقرب من العقل"[2] كما يقول القرافي. وما ذكره الرازي لم يكن نقلا صريحا عن عبّاد، بل هو مجرّد احتمال غير مستند إلى مصدر موثوق به.

ولعلّ نقل الآمدي أصحّ نسبة إلى الرجل من نقل الرازي، فقد ذكره في سياق تقسيم القائلين بوضع الألفاظ الدالّة على معانيها، حيث قسمهم إلى مذهبين: مذهب ينفي أصحابه أن يكون الوضع لمناسبة بين اللفظ والمعنى، وهو الذي رجّحه واحتجّ له، ومذهب يرى أصحابه أنّ وضع اللغة يستند إلى مناسبة طبيعية، ونسبه إلى "أرباب علم التكسير وبعض المعتزلة"[3] ومع أنه لم يصرّح باسم عبّاد، فظاهر أنه هو المقصود ببعض المعتزلة حسب المتداول بين الأصوليين.

وبهذا يظهر أنّ مذهب المناسبة الطبيعية لم ينفرد به عبّاد، بل هو قول جماعة من المشتغلين بعلم التكسير، أو علم الحروف كما فسّره الزركشي[4] وهو علم يعتقد أصحابه أنّ الحروف ذات طبائع متنوعة كالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك من الخواص الغريبة، وهي بناء على ذلك تصلح في نظرهم للمداواة من الأمراض كالعقاقير، كما أنها تتسبب في إحداث الأمراض "إذا استعمل حارّها المحرورون، وباردها المبرودون"[5]، ويزعم بعض المنجمين بناء على هذا المذهب أنّ اسم الشخص مع اسم أبيه واسم أمه يتضمّن من الخواص ما يدلّ على طبعه، وعلى أحواله في حاضر حياته ومستقبلها، وذلك لوجود تناسب طبيعي بين حروف اسمه وأحواله[6].

لكنّ مثل هذا الكلام يخرج المسألة من العلم إلى مجال الشعوذة والتخرّصات الغيبية، والذين نفوا التفسير الأوّل لمذهب عبّاد قصد عدم الإساءة إليه ثم نسبوا إليه هذا القول تعتبر إساءتهم في حقه أعظم، لأنهم صنّفوه مع جملة من المنجّمين والحروفيين الذين لا تستند أعمالهم وأقوالهم إلى علوم معقولة، إذ لا يعقل أن يميل عالم معتزلي اشتهر مذهبه بتقديم العقل إلى مثل هذه الظنون اللامعقولة.

1- القرافي: نفائس الأصول 1/ 459.

2- م.ن: 1/ 459.

3- الإحكام: 1/ 104.

4- البحر المحيط: 2/ 35.

5- القرافي: نفائس الأصول 1/ 459.

6- الزركشي: البحر المحيط 2/ 34.

والحاصل أن القول بأنّ الكلام فعل الطبيعة مهما كان تفسيره مردود عند عامة الأصوليين، لأنّ الضرورة تبطله، فالطبيعة كما بيّن ابن حزم لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة[1] ولو كانت هي الفاعلة للكلام لما اختلف كلامها من مكان إلى آخر، ولكان كلاما واحدا في جميع العصور، أي لكان كالأدلة العقلية التي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور[2].

ولّما كان القول بالمناسبة الطبيعية مذهبا هامشيا يصعب تصوّره فضلا عن قبوله ذهب عدد من الأصوليين واللغويين إلى إثبات المناسبة بين الألفاظ ومعانيها بطريقة اعتبروها معقولة وبنوا عليها وجهة نظر في تأسيس اللغة تنكر "الاعتباطية"[3] أو العبثية المطلقة، إذ يصعب في نظرهم أن يكون اختيار العقلاء لألفاظ اللغة محض اتفاق ومجرد اختيار إرادي غير مبرّر، فاللغة ما هي إلا نسق متكامل من الألفاظ والصيغ والتراكيب التي تخضع لنظام أو لقواعد يبعد أن يتخلى واضعوها عن مراعاة أيّ وجه من وجوه التناسب، وإذا تعذر إثبات المناسبة في جميع ألفاظ اللغة فإنّ ذلك ممكن في جملة منها، بل إنهم بنوا جانبا من موقفهم على مسلّمات إيمانية مبحوثة في علم الكلام.

وقد اختار هذا المذهب جماعة من الأحناف منهم الكمال بن الهمام[4] وابن عبد الشكور[5] وغيرهما. ومعلوم أنهم ماتريديون من أهل السنّة، لكنّهم يميلون إلى التعليل في عدة قضايا خلافا للأشاعرة دون أن يوافقوا المعتزلة موافقة تامة.

فهم يرون أنه لا يجوز إهمال المناسبة إهمالا كليا واعتبار وضع اللغة مجرّد اختيار تابع لإرادة الواضع دون علّة. لكنّهم لم يجزموا بذلك في جميع الأحوال وبالنسبة إلى جميع الواضعين، بل فرّقوا بين أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو غيره من البشر.

فإذا كان الواضع هو الله تعالى وجب الحكم بالمناسبة قطعا، بمعنى أنّه إذا تمّ التأكد من أنّ لفظا هو من وضع الله فإنه يجب على المؤمن اعتقاد وجود مناسبة بينه وبين معناه سواء أعلم وجه المناسبة أم لم يعلم، وذلك لأنه تعالى مقطوع بحكمته، وهو العليم الحكيم، والمناسبة أثر من آثار حكمته.

أما إذا كان واضع اللفظ هو الإنسان فالحكم بالمناسبة ظاهر وليس واجبا، أي إنه مظنون غير قطعي، والظاهر الذي يغلب على الظنّ أنّ الواضع حكيم، والأولى حمل كلام العقلاء على الصحّة[6].

1- الإحكام: 1/ 30-31.

2- الزركشي: البحر المحيط 2/ 32.

3- حسب مصطلح الألسنيين المحدثين.

4- التحرير: 1/ 74.

5- مسلم الثبوت: 1/ 184.

6- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74-75.

فمعقولية العلاقة بين الموضوع والموضوع له أمر تقتضيه حكمة الواضع، لكنّها تقتضيه قطعا إذا كان الواضع هو الله، وتقتضيه ظاهرا إذا كان الواضع هو الإنسان، لأنّ الله تعالى حكيم قطعا بينما الإنسان العاقل حكيم ظاهرا. وبهذا التفريق أدخل الأحناف القسم المقطوع به من المناسبة في مجال العقيدة.

ثمّ زادوا المسألة توضيحا حين فسّروا الحكمة بأنها العلم بالأشياء كما هي، أو العلم بالأمور على ما ينبغي، ومما يعلمه الله تعالى أنّ نسبة كل معنى لجميع الألفاظ ليست متساوية، بل توجد بينه وبين بعضها مناسبة لا توجد بينه وبين غيرها، لذلك ينبغي أن تراعى هذه النسبة عند وضع الألفاظ، وبما أنّه تعالى قادر حكيم فلا يفوّت ذلك[1].

وهذا الكلام يشبه في ظاهره كلام المعتزلة في العلل التي توجب على الله فعل الأصلح، أو في الحسن الذاتي للفعل الذي يوجب الحكم بتحسينه. وذلك لأنّه وردت فيه كلمة "ينبغي" فكأنّ المناسبة الموجودة في ذات المعنى أو طبيعته هي التي أوجبت على الحكيم وضع اللفظ الخاص به والمناسب له، ولعلّ هذا هو مقصود عبّاد المعتزلي في قوله بالمناسبة الطبيعية.

لكنّ الأحناف حرصوا على نفي هذا الفهم الذي قد يفسّر به كلامهم على المناسبة، واجتهدوا في التمييز بينه وبين قول عبّاد، فأكّدوا أنّ علة وضع اللفظ للمعنى ليست مناسبة موجبة بذاتها بحيث تقتضي عدم الانفكاك لو خلّيت وطباعها[2]، وبيّنوا أنهم ينكرون المناسبة الذاتية ويثبتون ما سمّوه "المناسبة في الدلالة" أي دلالة الألفاظ على معانيها[3]. وهذا النوع من المناسبة الدلالية غير موجب بذاته، بل إنّ العلم به كاف في انفهام المعنى[4].

فهم بناء على ذلك عندما يقولون "يجب" أو "ينبغي" لا يقصدون أنّ العلة أو المناسبة توجب على الله وضع اللفظ لمعناه المناسب، وإنما يقصدون أنه يجب على المؤمن اعتقاد ذلك قطعا في حقّ الله الحكيم، وذلك لأنّهم يقولون بتعليل أفعال الله تعالى دون إيجاب، إذ لا يجب عليه شيء، فهم بذلك يخالفون الأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله مطلقا، ويوافقون المعتزلة في تعليلها، لكنّهم يخالفونهم من جهة أنّ العلل والمناسبات وكذلك المصالح ليست موجبة[5].

وهذا المذهب ينكره الأشاعرة بناء على عدم تعليلهم لأفعال الله تعالى، فتخصيص لفظ دون لفظ بمعنى ليس له علة سوى إرادته، وهو عندهم حسب الرازي "كتخصيص وجود العالم بوقت مقدّر دون ما قبله أو ما بعده"[6].

1- أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 54.

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 184.

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 75.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 184.

5- صدر الشريعة: التوضيح 2/ 145.

6- المحصول: 1/ 58.

وقد تقدّم أنّ الجمهور - حسب نقل الأشاعرة - احتجّوا بأنّ المناسبة لو كانت معتبرة لما جاز وضع اللفظ الواحد للمعنيين المتضادّين كالجَوْن للأبيض والأسود، إذ لو ناسب أحدَ المعنيين لم يناسب الآخر بحكم تضادّهما. لكنّ الأحناف ردّوا هذا الاستدلال بناء على أنّ اللفظ يجوز أن يناسب معنيين متضادين من وجهين مختلفين، وفسّروا المناسبة بأنّها اتحاد شيئين في المضاف لا في الذات، كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر، وهذا النوع من الاتحاد جائز غير ممتنع. وبناء على ذلك يجوز القول بأنّ اللفظ الواحد يجوز أن يوضع لمعنيين متضادين، لأنه يناسبهما بالإضافة لا بالذات[1].

وهذا الدليل المبطل للمناسبة إنّما يصحّ أن يدفع مذهب الأحناف لو أنّهم قالوا بالمناسبة الذاتية، إذ لا يجوز أن يناسب اللفظ الواحد معنيين متضادين بالذات، لذلك فإنّ هذه الحجّة التي يقرّ بها الأحناف إنما تصلح للردّ على القائلين بالمناسبة الذاتية كعبّاد بن سليمان[2].

والحاصل أنهم ينكرون أنّ وضع الألفاظ للمعاني محض اتفاق لا تناسب فيه ويرون أنّ اللغة تتضمن عدة وجوه من المعقولية، وأيدوا موقفهم بما ذهب إليه بعض اللغويين من أهل التصريف والاشتقاق مؤكدين أنّ الحروف لها خواصّ تناسب معناها من شدّة وضعف وغيرهما كالجهر والهمس والمتوسط بينهما، وتلك الخواص الثابتة في الحروف تستدعي في حق العالم بها إذا أخذ في تعيين شيء منها لمعنى من المعاني أن لا يهمل التناسب قضاء لحق الحكمة، فالفاء مثلا حرف رخو، بينما القاف حرف شديد، لذلك استعمل لفظ "الفصم" للدلالة على كسر الشيء من غير أن يبين، واستعمل لفظ "القصم" للدلالة على كسر الشيء حتى يبين، وهناك من تأوّل قول عبّاد بناء على هذا الفهم[3].

وذهب بعضهم إلى أنّ أمزجة الناس حسب مناطق سكناهم لها دور في وضع ألفاظ تناسب أمزجتهم التي تتأثر بطبيعة البيئة الجغرافية، لذلك كانت لغة سكان الجبال صلبة ثقيلة لكون أمزجتهم كذلك[4].

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74.

2- أمير باد شاه: تيسير التحرير

3- الزركشي: البحر المحيط 2/ 33؛ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 74-75.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 148.

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ محمد عابد الجابري ذهب إلى أنّ اللغة العربية متأثرة بالصحراء التي نشأت فيها، لذلك فهي غنية بالكلمات التي تدل على الحرارة، وفقيرة في مجال الكلمات التي تخص الثلج وأنواعه وتحوّلاته وتراكمه، وهذا خلافا للإسكيمو الذين لا تتوفر في لغتهم كلمات كثيرة دالة على الحرارة بينما تتوفر فيها كثير من الكلمات المتعلقة بالثلج (تكوين العقل العربي: ص 78) وقد أطال جورج طرابيشي في مناقشته مبيّنا أنّ اللغة العربية وإن كانت الصحراء مكونا من مكوناتها فهي ليست المكون الوحيد، لأنها لغة ثقافة امتدت عبر مساحات جغرافية متنوعة (إشكاليات العقل العربي: من ص 125 إلى ص 138).

ويقرب من هذا مذهب القائلين بأنّ وجه المناسبة هو محاكاة الطبيعة خاصة في مجال الأصوات، وقد استحسنه ابن جنّي اللغوي، وهو حنفي في الفقه، ومعتزلي في الكلام[1]. ومما قاله في ذلك "وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلها إنّما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيح الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الضبي، ثمّ ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبّل"[2].

لكنّ القول بالتناسب بين الألفاظ ومعانيها على وجه خصائص الحروف، أو على وجه اختلاف طبائع السكان، أو بناء على محاكاة الأصوات المسموعة ليس مطردا في جميع ألفاظ اللغة[3]، لذلك كان الأحناف واقعيين في تبنّيهم هذا الموقف، فقد أكّد ابن أمير الحاج "أنّ اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتأتى في بعض الكلمات، وأما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنه متعذر، فما الظنّ في اعتباره في جميع كلمات اللغات"[4].

فائـدة المسألـة

جرى الأصوليون في هذه المسألة على عادتهم في تأصيل القضايا، كما استرسلوا في الكلام عليها التزاما منهم باستكمال البحث في الأقسام التي استدعاها تصنيف مبحث الوضع، وهي الواضع، والموضوع له، والعلاقة بين الموضوع والموضوع له.

وحرصوا كعادتهم على مراعاة المسلّمات الكلامية تسديدا منهم للمبحث بناء على أصول العقيدة التي ينبغي أن تحرس الكلام في جميع الأصول والفروع بوصفها رقيبا ضروريا لا يجوز التخلي عنه، فبنى الأشاعرة موقفهم على نفي تعليل أفعال الله تعالى، وأسّس الأحناف إثباتهم للمناسبة على اعتقادهم في حكمة الله، وعلى تعليل أفعاله تعليلا غير موجب، أمّا مذهب عبّاد المعتزلي فالظاهر أنه مبني على مذهب المعتزلة في العلل الموجبة بذواتها، وعلى الحسن والقبح الذاتيين.

ولكن، ما هو الوجه الذي يمكن أن يفيد الأصولي والفقيه على الخصوص في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية؟ وهل يمكن بناء بعض الخلافات الفقهية على الاختلاف في هذه المسألة؟.

1- محمد علي النجار: مقدمة تحقيق الخصائص: 1/ 44-46.

2- الخصائص: 1/ 47-48.

3- يمكن الإشارة إلى أنّ هذا الموقف أكّده علماء الألسنية المحدثون، قال فردان دي سوسير "أما الألفاظ التي تتوفّر فيها المحاكاة وحكاية الأصوات، فليست هي قليلة العدد فقط، بل إنّ وقوع اختيارها هو إلى حدّ ما اعتباطي، فليست حكاية الأصوات في هذه الألفاظ إلا تقريبية، وفي بعض الأصوات يكاد يكون الاتفاق هو المرجّح" (محاضرات في علم اللسان العام: ص 89-90)

4- التقرير والتحبير: 1/ 75.

لم يظهر من كلام الأصوليين أنّ هذه المسألة منتجة لأحكام عملية، أو تترتب عليها خلافات فقهية بل أكّد الزركشي أنّ البحث عن المناسبة بين كلّ لفظ ومعناه "اشتغال بما لا يمكن، وتفويت للزمان"[1] فإذا أمكن ملاحظة مناسبة معيّنة دون تكلّف فلا مانع من القول بها كاستعمال حروف الشدّة في مقام التشديد، والحروف الرخوة في مقام اللين ونحو ذلك، أما التفكر في ذلك عند كلّ لفظ موضوع فهو جهد ضائع.

ومع ذلك فقد حاول الزركشي استنباط فائدة تبنى على الخلاف في هذه المسألة دون أن يجزم بصحة المثال الذي أورده فقال "يجوز أن يكون من فوائد الخلاف ما إذا تعارض مدلول اللفظ والعرف، وفيه وجهان، أصحّهما عند إمام الحرمين والغزالي اعتبار العرف، ووجّهه الإمام بأنّ العبارات لا تغني لأعيانها، وهي في الحقيقة أمارات منصوبة على المعاني المطلوبة"[2].

فالصورة المفترضة هنا تتمثل فيما إذا وجد الفقيه فهمه مترددا بين مدلولين للفظ واحد أحدهما يقتضيه المعنى الأصلي أو الحقيقة اللغوية الأولى، والآخر يقتضيه المعنى الحرفي الذي جرى عليه الاستعمال كالدابة التي يمكن أن تشمل الإنسان بحكم أنّ معناها الأصلي يدل على أنها موضوعة للدلالة على كل ما يدبّ على الأرض، لكنّ العرف خصّها بذوات الأربع فقط.

ويمكن في هذه الصورة أن يرجّح القائلون بالمناسبة الذاتية المعنى الأصلي، لأنّ العبارات في علاقتها بالمعاني تدل بأعيانها.

أمّا إمام الحرمين، فهو يرى ترجيح المعنى العرفي، لأنّ الألفاظ عنده لا تقتضيها المعاني لمناسبات ذاتية، بل هي مجرّد أمارات وعلامات منصوبة على المعاني المقصودة، وضعها الواضعون كما اتفق بمحض الإرادة والاختيار، ولم تدفعهم إلى ذلك علة موجبة، أو مناسبة ذاتية لا يجوز إهمالها.

ولا يخفى ما في هذا المثال من تكلف يقصد به تبرير اشتغال الأصوليين بهذه المسألة غير الأصولية، خصوصا وأنّ الزركشي لم يجزم بتخريج الخلاف المذكور على الاختلاف في المناسبة بين اللفظ ومعناه، وذلك لأنّ الصورة التي ذكرها تنطبق على التعارض بين الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية. واللغوية موضوعة وضعا أوّل بوصفها علامة على معنى عام دون مراعاة المناسبة، والعرفية موضوعة وضعا ثانيا بحكم غلبة الاستعمال بوصفها علامة على معنى أخص من المعنى اللغوي الأصلي دون مراعاة المناسبة، والراجح هو المعنى العرفي لأنه هو المتبادر بحسب غلبة الاستعمال، ولأنّ إرادة أهل العرف والاستعمال الشائع هي المحكّمة في مثل هذه الحالات.

وقد يقال إنّ التناسب بين الألفاظ والمعاني في بعض الخصائص يمكن أن يفيد في فهم النصوص

1- البحر المحيط: 2/ 34.

2- م.ن: 2/ 34-35.

الشرعية التي تستنبط منها الأحكام، لكنّ هذا الأمر غير مطّرد، لأنّ القائلين بالمناسبة من الأحناف لم يثبتوها في جميع ألفاظ اللغة، بل في بعضها، كما أنّهم لم يأتوا بمثال شرعي عملي يدل على ذلك رغم أنّ طريقتهم الأصولية تميّزت بكثرة ذكر الفروع الفقهية. ثمّ إنّهم وإن أوجبوا الحكم بالمناسبة قطعا في الألفاظ التي ثبت أنّ الله وضعها، فإنّ هذا القطع يصعب أن نجد له أثرا في فهم النصوص الشرعية لعدة اعتبارات، منها أنه لا أحد يستطيع أن يجزم بأنّ لفظا معينا من القرآن هو من وضع الله تعالى، وذلك لأنه منزّل بلغة العرب، أي بألفاظهم التي هي من وضعهم.

وعلى فرض ثبوت الوضع الإلهي في بعض الألفاظ، فإنّ القطع بالمناسبة لا يعني معرفتها تحديدا، لذلك رأينا أنّ الأحناف أشاروا إلى عجز الإنسان عن فهم ما خفي من المناسبات التي اقتضتها حكمة الله تعالى، فالمهمّ عندهم هو وجوب الحكم بالمناسبة وإن خفيت للقطع بحكمة الله. وهذا يعني أنّ المسألة عندهم مسألة إيمان أكثر من كونها مسألة فهم واستنباط.

والذي نخلص إليه أنّ هذه المسألة وإن كانت تأصيلية تنظر في معقولية تأسيس اللغة، فليس لها إفادة ظاهرة في مجال التفقه والاستنباط، فالذين يثبتون المناسبة يستنبطون، والذين ينفونها يستنبطون كذلك، ولم يكن اختلافهم في وجوه الاستنباط مبنيا على اختلافهم في المناسبة نفيا وإثباتا، بل هو مبني على أسباب أخرى مبثوثة في مباحثهم الأصولية.

وغاية ما في الأمر أنّ نفاة المناسبة أكّدوا سلطة الواضع وإرادته الحرة عند الوضع، بينما أراد مثبتوها نفي "التعسّف الاقتراني" حسب تعبير الدكتور المسدّي[1] إثباتا لحكمة الله المقطوع بها إذا كان هو الواضع، وصيانة لكلام العقلاء عن العبث إذا كان واضع اللغة هو الإنسان.

أما وجوه التناسب بين المعاني والصيغ الصرفية، ووجوه الاقتران بين خصائص الحروف شدة ولينا ومعانيها المناسبة، وغير ذلك من قواعد الاشتقاق التي استنبط اللغويون لها بعض المناسبات المعقولة، فكل ذلك ليس له علاقة بمسألة المناسبة عند الوضع الأول لألفاظ اللغة، لأنّ هذه البحوث إنما تنظر في وجوه التلازم بعد استقرار اللغة على مرّ الزمن بحكم أنّ اطّراد الاستعمال هو الذي يجعل الاقتران بين الألفاظ والمعاني من الثوابت الذهنية، بحيث يصير التناسب بين اللفظ ومعناه ضروريا أو شبه ضروري، لأنه غير قابل للانفكاك، لا بحكم الطبيعة، بل بحكم العادة الراسخة عبر مرور الزمن وبسبب تواتر الاستعمال[2] أما الكلام على التناسب عند ابتداء الوضع في

1- التفكير اللساني في الحضارة العربية: ص 167 (وهو يستعمل هذا التعبير للدلالة على اعتباطية العلاقة بين اللفظ والمعنى).

2- يمكن أن نستأنس في هذا السياق بكلام الدكتور المسدّي الذي أفاض في بيان هذه المسألة مؤكدا أهمية مرور الزمن في تثبيت فكرة التناسب أو الاقتران، ومما قاله في ذلك "إنّ الزمن يحوّل التعسّف الاقتراني إلى تعلّق باضطرار أو بما يشبه الاضطرار، أي إلى ترابط يصبح طبيعيا وإن لم يحتكم في أصله إلى اقتران طبيعي. وعندئذ تخرج اللغة في علائقها ومنظومتها من سلطان الاعتباطية إلى ناموس العقلانية" (التفكير اللساني في الحضارة: ص 169).

الزمن التأسيسي المجهول فلا أحد يستطيع أن يجزم فيه بقول مقنع.

أصولها الكلامية

1- حكمة الله تعالى (مفهومها).

2- تعليل أفعال الله تعالى.

3- التحسين والتقبيح.

المبحث الرابع: مسألة الاشتقاق

الاشتقاق في اللغة هو "أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها، ليدلّ بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة، كضارب من ضرب، وحَذِرٌ من حذِر"[1].

وذكر الرازي للاشتقاق تعريفا باعتبار الوجدان، وهو "أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب، فتردّ أحدهما إلى الآخر"[2].

ورأى البيضاوي أنّ الاشتقاق ليس هو الوجدان، بل هو الردّ عند الوجدان، فعرّفه باعتباره فعلا بقوله: "هو ردّ لفظ إلى آخر لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى"[3].

وله أركان أربعة هي: المشتقّ، والمشتقّ منه، والمشاركة بينهما في الحروف الأصلية، والتغيير اللاحق. فلا بدّ من التغيير اللفظي بالزيادة أو النقصان في حرف فقط، أو حركة فقط، أو فيهما معا. أما التغيير المعنوي فيحصل بطريق التبع. ومثال زيادة الحرف "كاذب" من الكذب بزيادة الألف، ومثال زيادة الحركة "نَصَرَ" الماضي من النّصر، زيدت فيه حركة الصاد، ومثال نقصان الحرف "صَهِلٌ" اسم فاعل من الصّهيل بنقصان الياء فقط، إلى آخر الأمثلة الممكنة[4].

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أصغر، وأكبر، وأوسط.

فالاشتقاق الأصغر هو ما كانت الحروف الأصلية فيه مستوية في هيئة تركيبها، نحو "ضرب" يضرب، فهو ضارب، ومضروب. وهو القسم الأكثر وجودا في اللغة العربية، وينصرف إليه مصطلح الاشتقاق عند الإطلاق.

1- السيوطي: المزهر 1/ 346.

2- المحصول: 1/ 85.

3- منهاج الوصول (مع شرح الإسنوي): 1/ 215.

4- الرازي: المحصول 1/ 50؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 216-219؛ الزركشي: البحر المحيط 2/ 76.

والاشتقاق الأكبر هو الذي تحفظ فيه المادة دون هيئة التركيب. بمعنى أنّ الحروف لا تبقى فيه على ترتيبها لأنه يكون بتنويع ترتيب حروفه الثلاثة الأصلية إلى تراكيبها أو تقاليبها الستة، فتكون موادّ مشتركة في معنى أصلي مع تنوّع دلالاتها مثل "ق ول" و"ق ل و" و"و ق ل" و"و ل ق" و"ل ق و" و"ل وق" فهي جميعها تشترك في معنى الخفة والسرعة، وكذلك الملك، والكمل، واللكم، والكلم تشترك في معنى الشدة. وهو ليس كالأوّل، لأنّ أمثلته في اللغة قليلة، وغير مطرد في جميع أنواع التركيبات[1].

أما الاشتقاق الأوسط، فهو أن تتفق أكثر حروف الكلمة مع اشتراكها في معنى أصلي واحد، مثل "فلق" و"فلح" و"فلذ" تدلّ على الشقّ[2].

ويدلّ الاشتقاق على حيوية اللغة العربية، وعلى قدرتها التوليدية، لأنه يجعل "من اللغة جسما حيا تتوالد أجزاؤه، ويتّصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة، وتغني عن عدد ضخم من المفردات المفككة المنعزلة التي كان لا بدّ منها لو عُدم الاشتقاق"[3]. وهو مفيد كما بيّن الزركشي للواضع والمتعلم، لأنّ المعنى الواحد يختلف بالعوارض "فإن وضع لكلّ واحد اسم على حدة من حروف متباينة احتاج الواضع إلى صيغ كثيرة، والمتعلم إلى حفظ أفراد كثيرة"[4].

وهو مفيد بالنسبة إلى الأصوليّ، وإلى كلّ مهتمّ بفهم دلالات نصوص الوحي، لأنّه يُرجع الألفاظ إلى أصولها، ويمكّن من ربط الكلمة بأخواتها وبأفراد المجموعة التي تنتسب إليها، فيثبّت المعنى، ويزيده وضوحا[5]. وتظهر فائدته أيضا من جهة أنّ الأسماء المشتقّة تفيد المعرفة بذات الشيء وصفته[6]. ولا ريب أنّ ذلك يمكّن من فهم مدلولات النصوص الدالة على الأحكام الشرعية.

لذلك اهتمّ به علماء أصول الفقه، وتكلموا عليه من عدة وجوه، كتعريفه، وأركانه، وأقسامه. لكنّهم اشتغلوا أكثر ببيان أحكامه أو شروطه. ومع أنّه مبحث لغوي خالص فقد ذكروا في شروطه التي هي أحكامه مسألتين ينبني الخلاف فيهما على أصلين كلاميين يتعلقان بصفات الله تعالى، وهما:

1- شرط صدق المشتقّ صدق أصله.

2- اشتقاق الاسم من المعنى القائم بالشيء.

1- الزركشي: البحر المحيط 2/ 75؛ السيوطي: المزهر 1/ 347؛ محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، ص 106؛ صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ص 186-188.

2- الزركشي: البحر المحيط 2/ 75-76.

3- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، ص 79.

4- الزركشي: البحر المحيط 2/ 74

5- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، ص 81.

6- الزركشي: البحر المحيط 2/ 71.

المسألة الأولى: شرط صدق المشتقّ صدق أصله

الأصل هو المشتقّ منه، ولا يصدق المشتقّ -اسما كان أو فعلا- إلاّ إذا صدق الأصل. فمثلا لا يصدق اسم الفاعل "قائم" الذي هو المشتقّ على ذات إلاّ إذا صدق "القيام" الذي هو الأصل المشتقّ منه على تلك الذات، سواء أكان الصدق في الماضي، أم في الحال، أم في الاستقبال.

وقد أثار الأشاعرة هذه المسألة للردّ على أبي عليّ الجبائي وابنه أبي هاشم في مبحث علاقة الذات بالصفات. وهما لم يصرّحا بالمسألة اللغوية بأن قالا إنّ المشتقّ يصدق دون صدق أصله المشتقّ منه، وإنّما فهم ذلك ضمنا من كلامهما في ذات الله تعالى وصفاته، وذلك لأنّهما ذهبا مع من وافقهما من المعتزلة إلى أنّ الله تعالى عالم، وقادر، وحيّ، وهي أسماء مشتقّة من العلم، والقدرة، والحياة، لكنّهما ينكران حصول العلم، والقدرة، والحياة لله تعالى. فهما في خصوص صفة العلم مثلا يقولان بعالمية الله دون علمه، بمعنى أنهما قالا إنّ الله تعالى عالم، ولم يقولا بحصول العلم الذي اشتقّ منه العالم[1].

وبيان ذلك أنهما ينفيان الصفات الزائدة على الذات التي أثبتها الأشعري كلها، وهي ثمانية: الحياة، والعلم، والقدرة والإرادة، والكلام، والإبصار، والسمع، والبقاء[2]. والوجه في ذلك عندهما أنّ هذه الصفات إما أن تكون محدثة أو قديمة، والقسمان باطلان[3] لأنّها لو كانت حادثة لزم أن يكون الباري تعالى محلاّ للحوادث، وإن كانت قديمة لزم القول بتعدد القدماء، وهو شرك وكفر[4].

ودفعا لاتهامهما بأنّهما ينفيان الصفات، أثبتا لله تعالى العالميّة، والقادريّة، والحيّية، وغيرها. ولكن بناء على أنّها نِسَب وإضافات لا وجود لها في الخارج، بخلاف العلم، والقدرة، والحياة التي يثبتها الأشاعرة على أنّها صفات حقيقية مغايرة للذات وقائمة به تعالى. والعالمية ونحوها عند الجبّائيين ومن وافقهما غير معللة بالعلم، لأنها واجبة له، والواجب لا يعلل، خلافا للعالمية في الإنسان، فهي معللة بالعلم، لأنّها ليست واجبة[5].

والملاحظ أنّ الجمع بين الجبّائيين في هذه المسألة دون تفريق غير وجيه، لأنّهما لا يتفقان فيها من كل وجه، بل يتفقان من جهة، ويختلفان من جهة أخرى. فهما يتفقان في إنكار كون هذه الصفات مغايرة لذاته تعالى، وينفيانها عنه باعتبارها صفات حقيقية، ويثبتان له سبحانه العالمية، والقادرية، والحيّية، لكنّهما يختلفان في كيفية استحقاقه تعالى لذلك. فالذي عليه أبو علي الوالد أنّه تعالى

1- الرازي: المحصول 1/ 86؛ ابن السبكي: الإبهاج 1/ 226.

2- البدخشي: مناهج العقول 1/ 202.

3- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 183.

4- البدخشي: مناهج العقول 1/ 202.

5- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 226؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 223.

يستحقّها لذاته، أمّا الإبن أبو هاشم فيذهب إلى أنه تعالى يستحقّها لما هو عليه في ذاته كما بيّن القاضي عبد الجبّار[1].

ومعنى قول أبي علي "لذاته" أنّ مفهوم الذات الإلهية يقتضي كونه تعالى عالما، وحيّا، وقديرا لذاته[2]، فليس هناك مفهوم نتوهمه من وراء إطلاق هذه الصفات على الله تعالى[3] وإنّما هذه الصفات هي مجرّد نسب واعتبارات عقلية لا وجود لها، مثل القرب والبعد ونحو ذلك ممّا لا يعدّ صفات باتفاق[4].

أما أبو هاشم، فهو يعني بقوله إنه تعالى يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في ذاته[5] "أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاته موجودا، وإنّما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا معلومة، ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات"[6]. وهذه هي نظرية الأحوال التي كان أبو هاشم أوّل من قال بها وتكلم فيها[7]. والحال كما فسّرها الجويني "صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم"[8]. فهي لا موجودة ولا معدومة. وبذلك يكون أبو هاشم قد أثبت لله تعالى صفات يستحقها لما هو عليه في ذاته، أي على أنّها أحوال، مؤكدا تباين مفاهيمها، وتنوّعها، لكنّه نفى عنها الاتصاف بالوجود العيني، أو بالعدم، فرارا من شبهة التعدد[9].

والحاصل أنّ الفرق بين قولي الجبائيين يتمثل في أنّهما يثبتان صفة العالمية وغيرها لله تعالى، لكنّ أبا علي ينفي حصول العلم المشتق منه لأنّ العالمية مجرّد نسبة لا وجود لها في الخارج. أما أبو هاشم فلا يقول بوجود المشتق منه ولا بعدمه، لأنه حال، أي صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم.

1- شرح الأصول الخمسة: ص 182.

2- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام 1/ 319. وقد بيّن القاضي عبد الجبّار أنّ أبا الهذيل العلاف قال "إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكر الشيخ أبو علي إلا أنّه لم تتلخّص له العبارة" (شرح الأصول الخمسة: ص 183)

3- علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص 99-100.

4- الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 69.

5- عبّر القاضي عبد الجبّار عن ذلك في موضع آخر بقوله "من مقتضى صفة ذاته (شرح الأصول الخمسة: ص 199).

6- الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 69.

7- بيّن الشهرستاني أنّ أبا الحسن الأشعري وأصحابه ينفون القول بالأحوال، وأن القاضي أبا بكر الباقلاني من الأشاعرة أثبت الأحوال بعد ترديد الرأي فيها ولكن على قاعدة تخالف ما ذهب إليه أبو هاشم ثم قال: "وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر" (نهاية الإقدام في علم الكلام: ص 131) وله في كتاب الإرشاد فصل يثبت فيه الأحوال ويردّ على منكريها (ص80-84).

8- الإرشاد: ص 80.

9- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام 1/ 321.

أما أهل السنة ومن وافقهم من المعتزلة[1] فيثبتون لله تعالى صفات مغايرة للذات هي القدرة، والعلم، والحياة، وغيرها من الصفات الثبوتية، يستوي في ذلك القائلون بالأحوال والنافون لها، غير أنّ القائلين بالأحوال يثبتون هذه الصفات من جهة أنّ العالمية مثلا هي حالة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى هو العلم، والنافون للأحوال يثبتونها من جهة أنّ العالمية هي نفس العلم، وكذلك القادرية والحيّية. والحاصل أنهم يقولون إنّ الله عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة[2]. فهم بناء على ذلك يثبتون صدق الصفات المشتقة التي هي عالم، وقادر، وحي، كما يثبتون صدق ما اشتقت منه هذه الصفات وهي: العلم، والقدرة، والحياة.

واحتج الرازي لإثبات هذا الشرط بأنّ "المشتق مركّب، والمشتقّ منه مفرد، والمركب بدون المفرد غير معقول"[3] وبيان ذلك أنّ الأصل – وهو المشتقّ منه، جزء من المشتقّ- فإنّ "العالم" مثلا كلّ مركب دال على ذات قائم بها "العلم" المشتق منه. فلو صدق "العالم" بدون صدق جزئه "العلم" للزم صدق المركب بدون صدق جزئه، وهو محال. وهذا الدليل مبني على رأي البصريين الذين يذهبون إلى أنّ المصدر هو المشتقّ منه[4].

فائـدة المسألـة

يظهر مما تقدم أنّ هذه المسألة لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، وليس لها فائدة شرعية عملية، وليس الخلاف اللغوي هو الذي ولّدها، بل إنّ الخلاف الكلامي هو الذي أدّى إلى تكلف البحث في الخلاف اللغوي. فالجبّائيان عندما قالا ما قالا لم يبنيا ذلك على هذه المسألة اللغوية، بل على اعتبارات كلامية لا علاقة لها باللغة. لكنّ الأصوليين الأشاعرة نزّلوا قوليهما على هذه المسألة اللغوية قصد الردّ عليهما لغويا وأصوليا إلى جانب الردود التي ذكرت في كتب علم الكلام. ويؤيد هذا الاستنتاج قول الإسنوي "وهذه المسألة – وإن كانت واضحة- لكنْ ذكرها الأصوليون للرّد على المعتزلة"[5] فالمقصد كلامي حجاجي لا علاقة له بألفاظ اللغة ولا بعلم أصول الفقه، خصوصا وأنه يمكن للمخالف من المعتزلة أن يقول إنّ اللغة تقتضي ما ذكرتم من أنّ صدق المشتقّ يشترط فيه صدق

1- مثل أبي الحسين البصري، فقد قال الرازي في خصوصه "أمّا أبـو الحسـين فإنـه لا يتقـرر معـه هـذا الخـلاف، لأنّ المسمّى عنده بالقدرة نفس القادرية،ى وبالعلم العالميّة، وهذه الأحكام حاصـلة لله تعـالى، فيكـون لله تعـالى علـم وقدرة" (المحصول: 1/ 86).

2- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 227.

3- المحصول: 1/ 86.

4- الإسنوي: نهاية السول: 1/ 223 – البدخشي: مناهج العقول 1/ 202-203.

5- نهاية السول: 1/ 223.

أصله المشتقّ منه، ولكنْ ظهر لنا دليل عقلي منع صدق المشتق في هذه المسألة، وحينئذ – كما بيّن الزركشي -: "لا يصحّ تعميم المشتقات بذلك، ويخرج الكلام منها عن أصول الفقه إلى علم الكلام، ويصير الخلاف معنويا لا لفظيا لغويا"[1].

وتحقيق المسألة لغويا وأصوليا يقتضي أنّ المشتق إن غلبت عليه الإسمية كالضحّاك، والعبّاس فلا يشترط في صدقه وجود المعنى المشتق منه، وذلك لأنّ الضحاك ليس بالضرورة كثير الضحك والعبّاس ليس بالضرورة كثير العبوس. أما إذا لم تغلب الإسمية على المشتق كالعالم والقائم فيشترط في صدقه وجود المعنى المشتق منه حقيقةً، لكنّه إذا أطلق في حالة عدم وجوده فإنّ إطلاقه يكون مجازيا لا حقيقيا. وقد كثر استعمال هذا المجاز في بعض الأسماء واشتهر عرفا وذلك كالمؤمن، فإنّه يطلق على الغافل، والنائم، والميت، مع قيام موانع الإيمان استصحابا لوجود المعنى السابق الذي هو الإيمان، ومن هنا يمكن حمل قول الجبائيين بعدم وجود المعنى المشتق منه على الاستعمال العرفي المجازي، فيرتفع الخلاف بذلك[2].

والحاصل أنّ هذه المسألة بالطريقة التي طرحت بها لا تعدّ مسألة أصولية، ولا من المسائل المشتركة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه إلا بضرب من التكلّف الذي يناقش قولا ضمنيا أو افتراضيا للمخالف. فهي في حقيقتها كلامية تهتمّ أساسا ببعض الخلافات المتعلقة بصفات الله تعالى.

أصولها الكلامية

1- العلاقة بين الذات والصفات.

2- نظرية الأحوال.

المسألة الثّانية: اشتقاق الاسم من المعنى القائم بالشّيء

يذهب الأشاعرة إلى أنّه لا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتقّ على شيء والفعل الذي هو المشتقّ منه قائم بغيره. بل يجب بمقتضى اللّغة إطلاق ذلك المشتقّ على القائم به، واستدلوا على ذلك بالاستقراء، بمعنى أنّ تتبّع مواقع استعمال المشتقّات في لغة العرب، لم يدلّ على وجود موقع اشتقّ له الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره[3].

وهذا القدر من الكلام كاف للدّلالة على أنّ هذه القاعدة بديهيّة في اللّغة، إذ لا أحد يقول من المعتزلة أو غيرهم بأنّ الثوب الذي قام به البياض مثلا لا يسمى أبيض. وأنّه إذا وجد ثوب آخر لم

1- البحر المحيط: 2/ 90.

2- م.ن: 2/ 90.91

3- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 234، الإستوي: نهاية السول 1/ 233

يقم به البياض يسمى أبيض، فلا يقول هذا عاقل كما أكد ذلك القرافي[1].

لكنّ الأشاعرة ذكروا هذه المسألة في كتبهم الأصوليّة لمقصد كلامي هو الردّ على المعتزلة في مسألة كلام الله تعالى، ومع أنّ المعتزلة لم يثيروا هذا الخلاف اللغوي فإنّ الأشاعرة ألزموهم الخلاف فيه[2] بمعنى أنهم جعلوا لازم مذهبهم في خلق كلام الله مخالفا لهذه القاعدة اللّغوية الثابتة باستقراء كلام العرب.

وبيان ذلك أنّ المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسي القديم وقالوا إنّ كلام الله تعالى مخلوق وحادث، أكدوا أنّه تعالى "متكلم" بكلام قائم بغيره لا بذاته حتى لا تكون ذاته محلا للحوادث[3] فلزم عن ذلك أنّهم يطلقون على الله تعالى اسم الفاعل متكلّم، وهو المشتق دون أن يكون فعل الكلام المشتق منه قائما بالله تعالى، ويلزمهم بناء على ذلك أن يطلقوا اسم الفاعل "متكلّم" على المحل الذي قام به الكلام مثل الشجرة، لكنهم لم يصفوها بذلك.

وقد أكّد القرافي أنّه لم يجد الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة إلاّ في موضع واحد هو قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[4] فالأشاعرة يقولون بأنّه تعالى كلّمه بكلام قائم بذاته، أمّا المعتزلة فذهبوا إلى أنّ الله تعالى خلق كلاما في الشّجرة سمعه موسى عليه السّلام "فقد قام الكلام بالشّجرة ولم يشتقّ لها منه لفظ، فلم يقل الله تعالى "وكلمت الشجرة موسى" واشتقّ لله تعالى فقال ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى﴾ وما عدا هذه الصّورة لا نخالف فيه المعتزلة"[5] بمعنى أنّه لا خلاف بينهم وبين المعتزلة في صحّة القاعدة المذكورة في سائر الاستعمالات اللّغويّة باستثناء هذه المسألة الكلاميّة التي قلبوا فيها القاعدة فأطلقوا اسم الفاعل "متكلّم" على اللهّ ونفوا أن يكون الكلام قائما بذاته، ولم يطلقوا ذلك على الشّجرة رغم قولهم بأنّ الكلام قائم بها. في حين أنّ الأشاعرة أطلقوا اسم الفاعل المشتق "متكلّم" على اللهّ تعالى لأنّ فعل الكلام المشتقّ منه قائم بذاته تعالى، ولم يطلقوا ذلك على الشّجرة لأنّه لم يقم بها كلام.

ونسب الأشاعرة إلى المعتزلة الاستدلال على مذهبهم بأنّ "الخالق" يطلق على اللهّ تعالى بالحقيقة، وهو مشتقّ من الخلق، والخلق هو المخلوق لقوله تعالى﴿هَذَا خَلْقُ اللهِ﴾[6] أي مخلوق اللهّ، وهو ليس قائما بذاته، بل هو الأثر البائن عن ذات اللهّ تعالى[7] ومثاله أنّ الضرب قائم بالمضروب، لكنّ المضروب

1- نفائس الأصول: 2/ 698

2- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 234، الإنسوي: نهاية السول 1/ 233، البدخشي: مناهج العقول 1/ 211

3- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 234-235

4- النساء: 164

5- نفائس الأصول: 2/ 698

6- لقمان: 11

7 - ابن السبكي: الإبهاج 1/ 235، الإسنوي: 1/ 233

لا يسمّى ضاربا، فمحلّ المشتقّ منه الذي هو الضّرب القائم بالمضروب لم يحصل له اسم الفاعل "ضارب" ومع ذلك فقد اشتقّ هذا الاسم لغير محلّه أي للضّارب[1] لذلك جاز أن يشتقّ لله تعالى اسم الفاعل متكلّم رغم أنّ فعل الكلام قام بالشّجرة ولم يقم بذاته.

وأجابوا عن ذلك بأنّ الاستدلال بالخالق باطل لأنّ الخلق ليس هو المخلوق، بل هو تأثير اللهّ تعالى في المخلوق، والتّأثير قائم بذات اللهّ تعالى، أمّا إطلاق الخلق على المخلوق في الآية فهو من باب المجاز[2] لكنّ هذا الجواب مخالف لما عليه الأشعري وعامّة أصحابه من أنّ الخلق هو عين المخلوق[3] لذلك مال الرازي إلى قول المعتزلة[4] ونفى الشّرط المذكور في أوّل المسألة مؤكّدا أنّه ليس من شرط المشتقّ منه قيامه بمن له الاشتقاق، وقد كان جازما في ذلك حين قال "والذي يحسم مادّة الإشكال أنّ اللهّ تعالى خالق العالم، واسم الخالق مشتق من الخلق، والخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات اللهّ تعالى"[5] ثمّ استدلّ على نفي الشّرط المذكور بأسماء مثل اللاَّبن، والتّامر، والمكّي، والمدني، والحدّاد، فهي مشتقّة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق، فمعنى الّلابن أنّه ذو لبن، والتّامر معناه أنّه ذو تمر[6] لكنّ القرافي ردّ ذلك بأنّ هذه الأمور لا خلاف في أنّها معان ليست قائمة بالَمحالِّ، وإنّما الخلاف في المعاني، والأمثلة المذكورة أجسام مثل "المكّي" المنسوب إلى مكّة، و"المدنيّ" المنسوب إلى المدينة، فلم تندرج هذه الأجسام في محلّ النّزاع[7].

فائـدة المسألـة

يظهر ممّا تقدّم أنّ الأصوليّين الأشاعرة كان هدفهم الأصليّ من ذكر هذه المسألة الردّ على المعتزلة في قولهم بأنّ الله يخلق الكلام[8] فقد قرّروا القاعدة ثمّ استدرجوا المعتزلة لإلزامهم بمخالفتها، رغم أنّ المعتزلة لم يبنوا قولهم في كلام اللهّ تعالى على هذه المسألة الّلغويّة، ولم تنقل عنهم بهذه الطّريقة في بحث الّلغات[9]. ولكن لّما أنكروا الكلام النّفسيّ القديم لكونه مستحيلا عندهم، وأنكروا الكلام الّلفظيّ كذلك لئلا يلزم عنه أن تكون ذاته محَلا للحوادث احتاجوا إلى تفسير الكلام المنسوب إلى اللهّ تعالى

1- الرّازي: المحصول 1/ 91-92.

2- الإسنوي: نهاية السول: 1/ 233.

3- القرافي: نفائس الأصول 2/ 700.

4- الزركشي: البحر المحيط 2/ 102.

5- المحصول: 1/ 92.

6- م. ن: 1/ 92.

7- نفائس الأصول: 2/ 701.

8- الإسنوي: نهاية السول 1/ 233.

9- الزركشي: البحر المحيط 2/ 102.

باتّفاق، فقالوا إنّه يخلق الكلام في جسم، فأخِذ من اعتقادهم هذا جواز اشتقاق الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره. فهم لم يصرّحوا بهذا القول اللغويّ، بل هو لازم مذهبهم. لذلك أنكر الزركشي على الأصوليّين ذكرهم المسألة بهذه الطريقة مؤكّدا أنّ ذلك غير لازم، وأنّ لازم المذهب ليس بمذهب[1].

ومما يدلّ على أنّ هذا القول في شرط الاشتقاق ليس مذهبهم، ولا لازم مذهبهم أنّ المحكيّ عنهم فيما تقدّم من الرّدود لم يكن دقيقا، ولا مطابقا لقولهم في مسألة الكلام، فهم لم يصفوا الله تعالى بأنّه متكلّم حتّى يلزم عن ذلك أنّهم يقولون بجواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره. بل إنّهم يذهبون على وجه التّدقيق إلى أنّ المتكلّم هو فاعل الكلام كما أكّد ذلك القاضي عبد الجبّار[2] وعلى هذا فالكلام عندهم صفة من صفات الأفعال لا من صفات الذات، فليس لله تعالى كلام، بمعنى أنّه ليس قائلا آمرا ناهيا وإنّما يخلق أصواتا في جسم من الأجسام. وبناء على ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلّم، إذ المعنيّ عندهم بكون الفاعل فاعلا وقوع الفعل منه[3]. والحاصل أنّهم لم يصفوا الله تعالى بأنّه متكلّم والكلام قائم بغيره، أي بالجسم المخلوق كالشّجرة. وهذا يعني أنّهم لا يقولون على جهة اللّزوم بجواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والمعنى قائم بغيره.

وقد أكّد الزركشي أنّه" على هذا تنسلخ هذه المسألة من هذا الطرز"[4]. وبناء على هذا الاستنتاج يصير البحث في هذه المسألة بالطّريقة المذكورة غير مفيد في الدّفاع عن المعتقد الكلاميّ، إذ هي مبنيّة على إلزام غير لازم.

ولكن، إذا عدمت الفائدة الدّفاعيّة لأنّها مبنيّة على محاججة خصم في مسألة لغويّة لم يصرّح بقوله فيها، فهل يمكن اعتبار هذه المسألة أصوليّة من جهة أنّه يجوز تخريج بعض الفروع العمليّة عليها؟

يبدو أنّ آخر ما كان يفكّر فيه الأصوليّون وهم في غمرة جدلهم الكلاميّ هو الفائدة العمليّة لهذه المسألة، لأنّ موضوع كلام الله تعالى كان مهيمنا على شرطهم اللغويّ في اشتقاق اسم الفاعل. ومع ذلك فقد ذكر بعضهم في آخر الكلام، وعلى جهة الفائدة المنفصلة أنّه يمكن تخريج بعض الفروع الفقهيّة بناء على هذه المسألة.

من ذلك لو حلف أحدهم أنّه لا يبيع، ثمّ وكّل غيره ليقوم بالبيع، هل يحنث؟ قيل يحنث، لأنّه لم يباشر البيع بنفسه، فلا يسمّى فاعلا، أمّا إذا كان الفاعل من عادته أن لا يباشر ذلك بنفسه كالسّلطان

1- م.ن: 2/ 102-103.

2- شرح الأصول الخمسة: ص 535.

3- الجويني: الإرشاد، ص 109.

4- البحر المحيط: 2/ 102.

فإنّه يحنث. وكذلك لو حلف لا يحلق رأسه فأمر غيره فحلق، ولو حلف لا يبني داره، فأمر غيره فبنى، قيل في حنثه القول إن. وقد طردوا هذا الخلاف في كلّ ما جرت فيه العادة بالأمر دون المباشرة[1].

ولا يخلو تخريج هذه الفروع على المسألة من تكلّف، لأنّ اختلاف الفقهاء فيها لم يكن مبنيّا على اختلافهم في جواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره. وإنّما اختلفوا في ذلك لاعتبارات أخرى. فقد بنى الإمام مالك قوله بالحنث على نيّة مباشرة الحالف للفعل بنفسه. بمعنى أنّ من حلف أن لا يفعل شيئا فأمر غيره ففعل ذلك يحنث إلا أن تكون له نيّة حين حلف أن لا يباشر ذلك بنفسه[2]. كما بنى الشافعي مذهبه في المسألة على النّية، وعلى أنّ العهدة تلزم من باشر الفعل، فالقول عنده أنّه إذا حلف أحد أن لا يشتري شيئا معيّنا، فأمر غيره فاشترى له ذلك الشّيء لم يحنث إلا أن يكون نوى أن لا يشتريه بنفسه ولا يشترى له، لأنّه لم يكن ولي عقدة شرائه، والذي ولي ذلك غيره، وعليه العهدة[3].

وقد بناها الأحناف على النّظر في طبيعة المحلوف عليه. فإن كان فعلا له حقوق ترجع إلى الفاعل كالبيع، والشّراء، والإجارة، والقسمة، لا يحنث الحالف، لأنّ حقوق هذه العقود تختصّ بالعاقد المباشر لها دون الآمر، وحينئذ لا ينسب الفعل إلى الآمر، وإنّما ينسب إلى الفاعل باعتبار أنّه العاقد في الحقيقة. وإن كان المحلوف عليه فعلا ترجع حقوقه إلى الآمر أو كان ممّا لا حقوق له كالنّكاح، والطلاق، والهبة، والصّدقة، والكسوة، والبناء، والخياطة، ونحو ذلك، فإنّ الحالف إذا أمر غيره ففعل، حنث، لأنّ ما لا حقوق له أو ترجع حقوقه إلى الآمر لا إلى الفاعل ينسب إلى الآمر[4].

كما بناها الحنابلة وفاقا للشافعي في تفصيل آخر على عادة الحالف، بمعنى أنّه إن كان من عادته أن لا يتولّى هذه الأشياء بنفسه فأمر بها غيره حنث، وإن لم تكن تلك عادته لم يحنث[5].

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ الأئمّة لم يحتجّوا بقاعدة ضرورة اشتقاق اسم الفاعل لمن قام به الفعل أو باشره، وإنّما بنوا أقوالهم على اعتبارات أخرى غير لغويّة يتغيّر الحكم بالحنث أو عدمه بحسب تغيّرها.

ومع ذلك فلا مانع من جعل هذه المسألة اللّغويّة مفيدة في دعم بعض هذه الأقوال، فتكون فائدتها إثراء البحوث الفقهيّة، وهذا أولى من الخروج بها إلى الخلافيّات الكلاميّة البعيدة، والمبنيّة عل لازم المذهب.

وممّا يدعم إمكان إفادة هذه المسألة لبعض الفروع المذكورة أنّ الحنابلة استدلّوا على حنث من

1- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 236؛ الزركشي: البحر المحيط 2/ 103.

2- سحنون: المدوّنة 2/ / 141.

3- الأمّ 7/ 77.

4- الكاساني: بدائع الصّنائع 3/ 82-83.

5- الشافعي: الأمّ 7/ 77-78؛ ابن قدامة: المغني 11/ 239-240.

حلف أن لا يحلق، فأمر غيره، فحلق بقوله تعالى﴿ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾[1] وهذا يتناول الاستنابة في الحلق أو التّقصير[2] فدلّت هذه الآية على أنّه يجوز أن يشتقّ اسم الفاعل لمن لم يباشر الفعل بنفسه أو لمن لم يقم به الفعل حقيقة حسب اصطلاح المتكلمين والأصوليّين، وهو ما مال إليه الرازي في آخر بحثه، كما تقدّم.

والحاصل أنّ هذه المسألة لم يذكرها المتكلمون بناء على هذا الخلاف اللّغويّ، فهي بالصّورة المذكورة ليست كلاميّة، وأنّ الأصوليّين الأشاعرة بنوها على ما تصوّروه لازما عن مذهب المعتزلة. وبما أنّه تبيّن لنا أنّ لازم المذهب ليس مذهبا، وأنّه على فرض اعتباره مذهبا، فإنّ ما ذكره الأشاعرة لا يلزم المعتزلة، لأنّ حكاية قولهم لم تكن دقيقة، فالنّتيجة أنّ هذه المسألة ليست مشتركة بين علمي الكلام والأصول، لأنّ الخلاف الكلاميّ فيها ليس مبنيا عليها، كما أنّ الخلاف اللغويّ فيها ليس مبنيّا على الخلاف الكلاميّ.

ولكن يمكن اعتبارها مسألة أصوليّة خالصة عندما يتمحّض فيها القول للدّلالة اللغويّة، وينظر في إمكان إفادتها العمليّة، بأن يقع إثراء البحث في بعض الفروع الفقهيّة بتوظيفها.

أصولها الكلاميّة

1- قدم كلام الله تعالى

2- خلق كلام الله تعالى

3- حدوث الكلام اللفظيّ

4- التّكوين والمكوَّن (هل الخلق هو المخلوق؟)

1- الفتح: 27.

2- ابن قدامة: المغني 11/ 240.

الفصل الثاني
الحقيقة والمجاز

المبحث الأوّل: مسألة الحقيقة الشّرعيّة

المبحث الثاني: مسألة المجاز في اللغة والقرآن

تمهيد

يقسّم عامّة الأصوليّين اللفظ بحسب الاستعمال إلى قسمين هما: الحقيقة والمجاز. وهذا التّقسيم ليس خاصّا بهم، بل هو شائع بين عامّة اللغويّين، ويوظّفه المفسّرون والمتكلمون وكلّ من يهتمّ بالنّصوص الشرعيّة أو الأدبيّة. غير أنّ الأصوليّين تميّزوا في كلامهم على هذين القسمين بتركيزهم على ما يخصّ موضوع علمهم دون أن يمنعهم اختصاصهم من التوسّل إلى أغراضهم بمناهج اللّغويّين ولا من الاحتكام إلى مواقف المتكلّمين عند الحاجة.

وقد بلغ بهم البحث مستويات من التقصّي جعلتهم يثيرون إشكاليّات عميقة تتعلق بأسلوب الشّارع في استعمال الألفاظ العربيّة عند مخاطبة المكلفين. ويعود جوهر الإشكال عندهم إلى معالجة ظاهرة "النّقل اللغويّ " أو التغيّر الدّلاليّ الذي يدخل ألفاظ اللّغة عند التّداول. فهي ليست ألفاظا جامدة تبقى باستمرار محافظة على مدلولاتها الأصليّة عند الوضع الأوّل، وإنّما التّخاطب له حيثيّات قد تدخل عليها تغيّرات تختلف بحسب اختلاف أغراض مستعملي اللّغة. ومع أنّ جمهور الأصوليّين لم يجدوا حرجا كبيرا في الإقرار لأهل اللّغة بإدخال ضروب من التغيّر بحسب عرف الاستعمال فقد اختلفوا في الإقرار بهذا التغيّر عند كلامهم على النّصوص الشرعيّة التي هي محلّ اهتمامهم، وذلك حذرا من إخراج القرآن عن صفته العربيّة.

وقد ظهر هذا الخلاف على الخصوص في مسألتين هامّتين هما: الحقيقة الشّرعيّة، ووجود المجاز في اللغة ثمّ في القرآن على الخصوص وكان للأسس الكلاميّة أثر واضح في صياغة مواقف الأصوليّين من هاتين المسألتين.

وقبل تحديد مواطن الخلاف وأسسه يحسن تعريف الحقيقة بأقسامها، ثمّ تعريف المجاز تمهيدا لبيان أثر الخلافات الكلاميّة في آراء الأصوليّين.

أوّلا: حدّ الحقيقة:

ظهر من كلام الأصوليّين أنّ لفظ الحقيقة مرّ بمراحل من النّقل أو التغيّر الدّلاليّ قبل أن يستعمل في عرف اللّغويّين في المدلول الاصطلاحيّ المتداول عندهم.

فالحقيقة وزنها فعيلة، وهي مشتقّة من الحقّ الذي يدلّ لغة على معنى الثّبوت كما ورد في قوله تعالى ﴿ **وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ عَلَى الكَافِرِينَ** ﴾[1] أي ثبتت.

والحقيقة إمّا بمعنى الفاعل كالعليم والسّميع، فيكون معناها الثابتة، أو بمعنى المفعول كالجريح والقتيل، فيكون مدلولها المثبتة بفتح الباء.

ثمّ نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبّت للدّلالة على الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا أو مثبّتا في نفس الأمر.

ثمّ نقلت من الاعتقاد المطابق إلى القول الدّال على المعنى المطابق، أي الصّدق، لكون مدلوله ثابتا أو مثبّتا.

ثمّ نقلت من القول المطابق إلى المعنى الاصطلاحيّ الذي يتداوله اللّغويّون والأصوليّون.

فظهر من حركة النّقل هذه أنّ إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاصطلاحي الذي سيأتي ذكره ليس حقيقة لغويّة مستعملة في المدلول الأصليّ. وإنّما هو مجاز استعمل في غير ما وضع له، وهو منقول في المرتبة الثالثة على معنى أنّه خضع لثلاث نقل حتّى صار بحكم الاستعمال حقيقة عرفيّة خاصّة[2].

أمّا المعنى الاصطلاحي المقصود فله عدّة حدود نذكر منها الحدّ الذي استحسنه الرازي متابعا فيه أبا الحسين البصري، وهو أنّ الحقيقة هي " ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التّخاطب به"[3] ودقّق بعض المتأخّرين هذا التّعريف بإضافة قيدي اللفظ والاستعمال، فعرّف الأرموي الحقيقة بأنّها " اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التّخاطب"[4] وعرّفها البيضاوي بأنّها " اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التّخاطب"[5].

و"اللفظ" جنس بعيد يتناول الحقيقة وغيرها، أمّا "المستعمل" فقيد يخرج به اللفظ في ابتداء

1- الزمر: 71.

2- الإسنوي: نهاية السول 1/ 278- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 134.

3 - المعتمد1/ 11- المحصول 1/ 112.

4- الحاصل من المحصول 1/ 338.

5- المنهاج 1/ 277 (مع نهاية السول).

الوضع قبل الاستعمال، بمعنى أنّ اللفظ عند الوضع الأوّل وقبل الاستعمال لا يوصف بأنّه حقيقة أو مجاز، لأنّ الاستعمال جزء من ماهية كلّ واحد منهما[1].

وهذا القيد مهمّ لأنّه يقرّ بأهمّية دور إرادة المستعمل في تحديد المعنى المقصود.

وقوله في التّعريف "فيما وضع له" قيد يخرج المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

أمّا قوله " في اصطلاح التّخاطب" فيقصد به إدخال أقسام الحقيقة في التّعريف. وهي تنقسم باعتبار الواضع إلى ثلاثة أقسام:

1- **الحقيقة اللّغويّة**: وهي التي يضعها أهل اللّغة كتخصيصهم لفظ الأسد بالحيوان المفترس.

2- **الحقيقة العرفيّة**: وهي التي يضعها أهل العرف، وتنقسم إلى قسمين:

أ- ***الحقيقة العرفيّة العامّة:*** وهي التي لم يتعيّن أهل العرف الذين وضعوها[2] أو تنسب إلى عرف أهل اللغة عامّة، وتكون في الغالب بإحدى طريقتين:

الأولى: أن يكون الإسم قد وضع لمعنى عامّ، ثمّ يخصّصه عرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمّياته كتخصيص لفظ الدّابة بذوات الأربع، فقد وضع هذا اللفظ في الأصل لكلّ ما يدبّ على الأرض، لكنّ عرف الاستعمال خصّه بالمعنى المتداول إمّا لكثرة دبيبه أو لكثرة استعماله ومشاهدته.

الثانية: أن يوضع الإسم في الأصل لمعنى معيّن، ثمّ يستعمله أهل العرف استعمالا مجازيّا في غير معناه الأوّل، وحين يغلب استعماله في المعنى المجازيّ بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق يصير حقيقة عرفيّة. وذلك مثل لفظ الغائط الذي وضع أصالة للدّلالة على الموضع المطمئن من الأرض، ثمّ اشتهر عرفا بغلبة الاستعمال في الخارج المستقذر من الإنسان[3].

ب- ***الحقيقة العرفيّة الخاصّة:*** وهي التي يتعيّن أهل العرف الذين وضعوها، كالنّحاة حين يستعملون مصطلحات خاصّة مثل الرّفع، والنّصب، والجرّ، ومثل الجوهر والعرض عند المتكلّمين.

3- **الحقيقة الشرعيّة**: هي التي استفيد من الشّرع وضعها للمعنى بحسب تعبير الرازي[4] أو هي استعمال الإسم الشرعيّ فيما كان موضوعا له أوّلا في الشّرع حسب تعبير الآمدي[5].

1- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 137.

2- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 61.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 37- ابن قدامة: روضة النّاظر ص153.

4 - المحصول: 1/ 119.

5 - الإحكام: 1/ 37.

وهذا القسم من أقسام الحقيقة هو الذي دخلته الخلافات الكلاميّة لأسباب سيأتي بيانها.

ثانيا: حدّ المجاز

المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور، وقد وضع هذا اللفظ في الأصل للدّلالة على انتقال الجسم انتقالا مكانيّا من حيّز إلى آخر، لكنّه استعمل في غير ما وضع له، فنقل للدّلالة على معنى اصطلاحيّ مخصوص. وهذا يعني أنّ لفظ المجاز بهذا الاعتبار مجاز في حدّ ذاته[1].

وقد عرّفه الآمدي بقوله " هو اللّفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أوّلا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلّق"[2].

واختصر ابن الحاجب هذا التّعريف بقوله "اللّفظ المستعمل في غير وضعه الأوّل على وجه يصحّ"[3].

والمهمّ في هذا التّعريف أمران:

1- أنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له أوّلا هو الذي يميّز المجاز عن الحقيقة.

2- أنّ هذا الانتقال من الحقيقة إلى المجاز لا بدّ أن يراعى فيه وجه من وجوه العلاقة الصّحيحة أو المقبولة بين المعنى الأصليّ والمعنى المجازيّ منعا للفوضى اللغويّة التي يمكن أن تحدث لو جاز استعمال كلّ لفظ حقيقيّ في كلّ معنى بالمجاز، دون حدّ أدنى من الضّوابط المعقولة. ووجوه العلاقة كثيرة منها المشابهة، كمشابهة الإنسان للأسد في الشّجاعة، والمجاورة، كإطلاق الميزاب على الماء لمجاورتها فيقال "جرى الميزاب" والمعنى المقصود مجازا هو جرى الماء. ووجوه العلاقة كثيرة حصرها بعضهم في خمسة وعشرين نوعا اختلف الأصوليّون في تفصيلها وفي جواز بعضها[4].

ولم تؤثر الخلافات الكلاميّة في جميع تفاصيل مباحثه وجزئيّاته الدّقيقة، بل أثّرت في الكلام على أصل وجوده في اللغة عامّة، وفي القرآن على الخصوص لأنّه كلام اللهّ تعالى، وذلك لأنّ بعض الأصوليّين رأوا وجوب صيانة كلام الله عزّ وجلّ عن اللجوء إلى التجوّز كما سيأتي بيانه.

المبحث الأوّل: مسألة الحقيقة الشرعيّة

تبيّن ممّا تقدّم أنّ الحقيقة الشرعيّة عند من يقول بها قسم من أقسام الحقيقة التي تقابل المجاز، وهي عبارة عن استعمال اللفظ في معنى شرعيّ مخصوص لا يعرف إلا من جهة الشّرع، وهذا يقتضي

1- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 136.

2- الإحكام: 1/ 38-39.

3- منتهى الوصول: ص 20.

4- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 137-138.

أن يتصرّف الشّرع في اللّغة بأن ينقل بعض ألفاظها من معان لغويّة أصليّة إلى معان اصطلاحيّة جديدة تكون هي المتبادرة عند الإطلاق دون حاجة إلى البحث عن علاقة يتوقف عليها فهم المعنى كما في المجاز.

ومع أنّه لا أحد ينكر أنّ الشّريعة جاءت بأحكام جديدة لم تكن معلومة فإنّ الخلاف كان متعلقا بمدى تأثير هذه الأحكام في جوهر اللغة، أي في دلالاتها الأصليّة، فتنوّعت أقوال الأصوليّين إلى ثلاثة مذاهب حيث أثبت فريق منهم الحقيقة الشرعيّة مطلقا، وأقرّوا بالنّقل والتّغيير، واعتبروه تغييرا عميقا يشمل كافّة المواضيع الدينيّة الإيمانيّة، والشرعيّة العمليّة، ونفى فريق آخر ذلك نفيا مطلقا وتمسّكوا بأصالة اللغة العربيّة التي خاطب الشّرع بها المكلفين، وتوسّط آخرون فأثبتوا الحقيقة الشرعيّة في فروع الدّين العمليّة ونفوها في أصولها الإيمانيّة، ولم يقل أحد بالعكس.

ثمّ إنّ الذين أثبتوا الحقيقة الشرعيّة مطلقا أوفي خصوص الأحكام الفرعيّة اختلفوا: هل راعى الشّارع عند النّقل الوضع الأوّل بحيث أبقى نوعا من أنواع العلاقة بين المعنى اللغويّ والمعنى الشرعيّ، أو اتّجه اتّجاها جديدا من كلّ وجه لا رابط بينه وبين الحقيقة اللغويّة؟

المذهب الأوّل: إثبات الحقيقة الشرعيّة مطلقا:

وهو مذهب المعتزلة[1] وطوائف من الخوارج[2]. ومقتضى مذهبهم أنّ الإسلام وإن تكلمت نصوصه بلغة العرب فقد أحدث نسقا جديدا من الأحكام والقيم كان لها أثرها الواضح في تكييف اللغة الموروثة بطريقة تناسب جدّة أحكامه. فالشّارع في نظرهم له كامل الحقّ في أن يضع أسماء مخصوصة لا يستفاد معناها إلا من جهته سواء أكان المعنى والإسم لا يعرفهما أهل اللغة، أم كانا معروفين، غير أنّهم لم يضعوا الإسم للمعنى المقصود، أم كان المعنى معروفا والإسم غير معروف[3] وهذا يعني أنّ معرفة أهل اللغة للفظ الموضوع، أو للمعنى الموضوع له ليست شرطا يقيّد الشّرع ويمنعه من وضع حقائق شرعيّة خاصّة به.

ومن أهمّ أدلة المعتزلة على ذلك أنّ العلاقة بين الإسم والمسمّى ليست واجبة، بل هي تابعة لاختيار الواضع قبل الوضع، بمعنى أنّه يجوز أن تكون الأسماء اللغويّة على غير ما هي عليه الآن، ولا يوجد ما يحيل ذلك ما دام الأمر متوقفا على اختيار الواضع وإرادته، فالذي اختار أن يسمّي السواد سوادا كان يمكن أن يسمّيه بياضا، أو أن يطلق عليه أيّ لفظ آخر. فإذا جاز هذا الوضع

1- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 18.

2- الجويني: التّلخيص 1/ 209.

3- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 18.

الاختياري في حقّ أهل اللغة وأهل العرف فلا مانع من جوازه في حقّ الشّرع خصوصا إذا تعلقت به مصلحة شرعيّة، ولم يوجد فيه أيّ وجه من وجوه القبح"[1].

واحتجّوا أيضا بأنّ الشّريعة جاءت بعبادات ومعان لم يكن يعرفها أهل اللغة ولم يضعوا لها أسماء دالة عليها فكان من الحكمة، بل لم يكن بدّ من أن يضع الشّرع لهذه العبادات والمعاني الجديدة أسماء تتميّز بها عن غيرها، والحال في ذلك كالمولود الجديد لابدّ له من اسم يتميّز به، وكالآلات التي يستحدثها أهل الصّناعة وليس لها في اللغة أسماء تعرف بها لابدّ لها من أسماء جديدة تميّزها[2].

ثمّ إنّهم ذهبوا بالتّغير الدّلالي الذي يحدثه الشّرع إلى أقصى مداه إذ لم يشترطوا في الحقيقة الشّرعيّة المستحدثة أن يكون بينها وبين الحقيقة اللغويّة المعروفة وجه من وجوه العلاقة.

وليس معنى ذلك أنّهم يمنعون العلاقة مطلقا، بل المقصود أنّ الحقيقة الشّرعيّة يمكن أن تكون مبتكرة وغير متفرّعة على اللغويّة، ويمكن أن توجد علاقة بين المعنى اللغوي والشّرعي. وليس الأمر في هذه الحالة عندهم كما ذهب إليه ابن السبكي حين بيّن أنّه "تارة يصادف ذلك الوضع علاقة بين اللغويّ والشّرعي، فيكون اتّفاقا غير منظور إليه، وتارة لا يصادف"[3] لأنّ أبا الحسين البصري أكّد أنّ وجود العلاقة عندهم أولى من عدم وجودها وإن لم يفرّق بين الحالتين في أصل الجواز فقال: "لا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشّرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى، لأنّه أدخل في أن يكون الخطاب لغويّا"[4].

والحاصل أنّ الحقيقة الشرعيّة عند المعتزلة ليست منقولة دائما من اللغة، بل قد تكون تأسيسا مبتدأ يحمل معنى جديدا لا علاقة بينه وبين الأصل اللغويّ. وواضح أنّهم يريدون بذلك منع كلّ اعتراض لغويّ يمكن أن يورده خصومهم على المعاني التي فسّروا بها بعض الأسماء تفسيرات مخالفة للمدلولات اللغويّة المتداولة.

وبناء على ذلك قسّموا الإسم الشرعيّ إلى قسمين بيّنهما القاضي عبد الجبّار كما يلي " والشرعيّ ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينيّة، وذلك نحو الأسماء التي تجري على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن، وفاسق، وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك، نحو الصّلاة، وقد كانت في الأصل عبارة عن

1- م. ن: 1/ 18-19

2- القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص 704ـ أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 19.

3- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 1/ 391

4- المعتمد: 1/ 19.

الدّعاء ثمّ صارت في الشّرع اسما لهذه العبادة المخصوصة"[1] وقد بيّن الرازي أنّ المقصود بالقسم الثاني هو الأسماء التي أجريت على "الأفعال" مثل الصّلاة والزّكاة والصّوم وغيرها، وهو المخصوص عندهم بالحقيقة الشرعيّة في مقابل الأسماء الدينيّة التي تجري على "الفاعلين" وإن كان الكلّ على السّواء في أنّه اسم شرعيّ[2].

واعترض عدد من الأصوليّين على هذا التّقسيم بالفهم الذي بيّنه الرازي ورأوا أنّ الصّحيح المنقول عن المعتزلة هو تخصيصهم الأسماء الدينيّة بما تعلق منها بأصول الدّين كالإيمان، أمّا الأسماء الشرعيّة فهي التي تتعلق بالفروع كالصّلاة والزّكاة. والذي فهمه الرازي بناء على كلام القاضي عبد الجبّار ليس تقسيما فاصلا بل يؤدّي إلى التّداخل بين القسمين، لأنّ القول بأنّ الأسماء الدينيّة خاصّة بأسماء الفاعلين كالمؤمن والفاسق يدخل فيه المصلي والمزكّي والصّائم ونحوها في حين أنّها شرعيّة متعلقة بالفروع. والقول بأنّ الأسماء الشرعيّة خاصّة بأسماء الأفعال كالصّلاة والزّكاة يدخل فيه الإيمان والفسق والكفر ونحوها، في حين أنّها دينيّة متعلقة بالأصول[3].

ويظهر لنا من خلال متابعة كلام القاضي عبد الجبّار وأبي الحسين البصري والباقلاني والغزالي أنّ أساس التّقسيم عند المعتزلة يعود إلى اعتبارين متقارنين هما موضوع الاسم الشّرعيّ وطريقة تغييره. بمعنى أنّ الحقيقة الدينيّة هي التي موضوعها أصل من أصول الدّين مثل الإيمان والفسق، وطريقة تغييرها جذريّة ليس فيها علاقة بين المعنى الدينيّ الجديد والأصل اللغويّ، وميّزوها بصفة الدّينيّة لأنّها تُدرَك عندهم بمحض العقل كما أشار الغزالي[4].

أمّا الحقيقة الشرعيّة فهي التي موضوعها الفروع العمليّة، وطريقة تغييرها ليست ابتكارا مبتدأ بل هي أسماء لغويّة في الأصل نقلت من أصل وضعها إلى أحكام شرعيّة نحو الصّلاة والحجّ[5] لوجود شبه أو علاقة بين المعنيين الشرعيّ واللغويّ، فالصّلاة مثلا أصلها في اللغة الدّعاء، ثمّ نقل هذا الإسم في الشّرع للدّلالة على مجموع الأفعال الشرعيّة المخصوصة، وهذا المعنى لم يكن يفيده هذا الإسم عند أهل اللغة، أمّا وجه العلاقة فهو أنّ المعنى الأصليّ الذي هو الدّعاء يعدّ من جملة الأفعال التي يقوم بها المصلّي[6].

1- شرح الأصول الخمسة: ص 710.

2- المحصول: 1/ 119.

3- الإسنوي: نهاية السّول 1/ 279- ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 393 – الزركشي: البحر المحيط 2/ 166.

4- المنخول: ص 73.

5- الجويني: التّلخيص 1/ 211.

6- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 19-20.

وواضح من خلال جدليّات المعتزلة واعتراضات المخالفين من أهل السّنة أنّ القسم الأوّل هو الأصل في مذهبهم، لأنّه الأهمّ من حيث موضوعه الإيمانيّ، ومن حيث جذريّة التّغيير الذي حصل فيه عندهم. أمّا القسم الثّاني فسيأتي أنّ عددا من أهل السّنة لم يخالفوهم فيه. ويظهر أنّ مذهبهم لم يُبْنَ في الأساس على تفكير لغويّ خالص، وإنّما بني على موقف كلاميّ تأسّس عليه المذهب الاعتزاليّ منذ بدايته المبكّرة، وهو موقفهم من مرتكب الكبيرة الذي يستدعي تحديد مفهوم الإيمان بطريقة توافق ما ذهبوا إليه مخالفين به الخوارج والمرجئة وأهل السّنة. وقد عُرفت هذه المسألة فيما بعد بمسألة "الأسماء والأحكام" والمقصود بالأسماء أسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم، وفي الذمّ مثل الكافر والفاسق. والمقصود بالأحكام ما يترتّب على ذلك في الآخرة من الثواب والعقاب[1].

وحاصل مذهبهم في ذلك أنّ مرتكب الكبيرة لا يسمّى مؤمنا خلافا للمرجئة ولا كافرا خلافا للخوارج وإنّما يسمّى فاسقا[2] وقولهم بالمنزلة بين المنزلتين في حقّ مرتكب الكبيرة جعلهم يحدّدون اسم المؤمن في الشّرع تحديدا مخالفا لما عليه مدلول اللّفظ في اللّغة الذي هو المصدّق، قال القاضي عبد الجبّار " وهذه الجملة مبنيّة على أنّ المؤمن صار بالشّرع اسما لمن يستحقّ المدح والتّعظيم وأنّه مُبْقَى على موضوع اللغة"[3] واستدلوا على ذلك بعدّة آيات يذكر فيها المؤمنون في سياق المدح مثل قوله تعالى ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[4] وقوله سبحانه ﴿ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[5].

هذا عن المؤمن بوصفه اسما دينيّا للفاعل، أمّا الإيمان بوصفه اسما دينيّا للفعل[6] فهو غير مبقى على أصله اللّغويّ، وهو في اللغة موضوع للتّصديق، لكنّ صاحب الشّريعة استعمله في العمل بالطّاعات، فمن أخلّ بشيء منها فقد خرج من وصف الإيمان شرعا وإن كان متّصفا بالتّصديق لغة وعرفا[7] لكنّهم اختلفوا في الطاعات التي يحصل بها الإيمان وينتفي بدونها، فذهب الجبّائيّان إلى أنّها تختصّ بالفرائض دون النّوافل مع اجتناب المقبّحات، وذهب أبو الهذيل إلى أنّها تشمل الفرائض والنّوافل مع اجتناب المقبّحات، وهو الصّحيح عند المعتزلة كما أكّده القاضي عبد الجبّار[8].

1- التفتازاني: شرح المقاصد 5/ 175.

2- القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص 701.

3- م. ن: ص 702.

4- المؤمنون: 1.

5- الأنفال: 2

6- هذا يؤكّد ما بيّناه سابقا من أنّ التّفريق بين أسماء الفاعلين وأسماء الأفعال لا يفصل بين ما يتعلّق بالأصول وما يتعلّق بالفروع لأنّ اسم الفاعل مؤمن واسم الفعل إيمان ينتميان إلى قسم واحد هو أصول الدين.

7- الجويني: التّلخيص 1/ 209.

8- شرح الأصول الخمسة: ص 707.

والإيمان عند الخوارج لا يطلق في الشّرع على التّصديق اللغويّ، بل هو منقول إلى جميع الفرائض وترك الكبائر، لكنّهم يخالفون المعتزلة من جهة أنّ مرتكب الكبيرة لا يسمّى فاسقا، وإنّما يخرج من الإيمان إلى الكفر[1].

واستدلّ المعتزلة ومن وافقهم على أنّ الإيمان يطلق على الطّاعات بعدّة نصوص شرعيّة نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى ﴿ **وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ** ﴾[2] أي صلاتكم إلى بيت المقدس[3].

المذهب الثاني: إنكار الحقيقة الشرعيّة مطلقا:

نسب أبو الوليد الباجي هذا المذهب إلى جمهور أهل السّنة والمحقّقين من الفقهاء[4] وأكّد المازري أنّه رأي المحقّقين من أئمّة الفقهاء والأصوليّين الأشاعرة[5] وهو اختيار ابن تيمية من الحنابلة[6].

ينكر أصحاب هذا المذهب أن يكون الشّرع قد غيّر لغة العرب ونقل جملة من ألفاظها إلى حقائق شرعيّة، وعليه فالمقصود به من نطق الشّرع هو نفس المقصود به عند أهل اللغة من العرب[7] بمعنى أنّ الشّارع لم يضع حقائق شرعيّة مخصوصة، وإنّما استعمل نفس الحقائق اللغويّة المتداولة في خطابه للمكلفين. ومعنى كون هذا المنع مطلقا أنّه لا يختصّ بقسم من القسمين اللذين ذكرهما المعتزلة بل يشملهما معا، فلا وجود لحقائق دينيّة مبتكرة متعلقة بأصول الدّين، ولا لحقائق شرعيّة منقولة متعلقة بالفروع.

وأشهر من تبنّى هذا الموقف الصّارم من قدماء الأصوليّين هو القاضي أبو بكر الباقلاني باعتباره من أئمّة الأشاعرة المحققين في الكلام والأصول. وظاهر أنّ تشدّده في هذه المسألة ومثيلاتها يعود إلى تغليبه المنحى الكلاميّ، وإلى حرصه الشّديد على أن لا يترك في اختياراته أيّ احتمال لموافقة المعتزلة. لذلك وجدناه ينقد الفقهاء من أهل السّنة الذين أجازوا النّقل في المسائل الفرعيّة، بل إنّه اشتدّ عليهم في النّكير بقوله كما نقله الجويني:" وقد تبع هؤلاء شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التّحقيق، وما راموا مرامهم، بيد أنّهم زلّوا عن سواء الطّريق "[8] وواضح أنّ قلة التّحقيق عند الفقهاء تعود في نظره

1- عبد القاهر البغدادي: أصول الدّين، ص 249- الجويني: التّلخيص 1/ 210.

2- البقرة: الآية 143.

3- الآمدي: أبكار الأفكار 3/ 317.

4- إحكام الفصول: ص 292.

5- إيضاح المحصول: ص 154.

6- مجموعة الفتاوى: 7/ 187.

7- المازري: إيضاح المحصول، ص 154.

8- التّلخيص: 1/ 211.

إلى عدم التمكّن من دقائق الكلام، وقلّة الحرص على مراعاة الأصول الأشعريّة، صحيح أنّه برّأ نيّتهم من موافقة المعتزلة فيما يراه بدعة، لكنّه لم يبرّئهم من الزّلل عن الطّريق السويّ.

ونظرا إلى مكانة الرّجل فقد دار جدل كبير بين الأصوليّين من بعده في خصوص تفسير مذهبه بين موضّح وموافق ومخالف، بعضهم يدافع عنه، وبعضهم يبالغ في نقده حتّى أنّ الجويني وهو من أئمّة الأشاعرة بعده وصف كلامه بأنّه " لجاج ظاهر"[1]، وتعجّب نظام الدّين اللكنوي من صدور هذا القول عن رجل مثله فقال " وهذا الذي ذو اليد الطولى في العلوم كيف يتفوّه بهذا؟ "[2].

وأصل الإشكال الوارد على مذهب الباقلاني ومن وافقه يتمثل في أنّه لا يمكن لأحد أن ينكر أنّ الشّرع قد جاء بأحكام جديدة لا يعرفها أهل اللغة هي أساس تميّزه، فكيف يمكن حمل المعاني الشرعيّة المستحدثة على الحقائق اللّغويّة التي يصعب القول بأنّها قادرة على تحديد مقاصد الشّارع؟ وبناء على ذلك لا بدّ من وجود نوع من أنواع التّغيير ولو كان طفيفا. لذلك فسّر بعض الأصوليّين مذهبه بأنّه لم ينكر التّغيير إنكارا جذريّا، فهو وإن لم يعتبره حقيقة شرعيّة موضوعة وضعا جديدا فقد اعتبره مجازا لغويّا لم يبلغ رتبة الحقيقة[3] ومعلوم أنّ المجاز يعدّ ضربا من ضروب التّغيير لأنّه استعمال للّفظ في غير ما وضع له، لكنّه دون الحقيقة. لكنّ التفتازاني فسّره تفسيرا آخر إذ جزم بأنّ مذهب القاضي يقتضي أنّ المعاني الشرعيّة مجازات اشتهرت على معنى أنّ الشّارع استعملها بمعونة القرائن استعمالا مجازيّا ثمّ اشتهرت بين أهل الشّرع أي العلماء من الصّحابة والفقهاء من بعدهم حتّى صارت حقائق عرفيّة خاصّة لا شرعيّة[4] وهذا التّفسير هو نفسه الذي حمل عليه بعض متأخّري الأحناف كلام القاضي الباقلاني[5].

والأصحّ أنّ هذين التّفسيرين لا يطابقان مذهب الباقلاني، بل هما مذهب آخر اختاره عدد من الأصوليّين الذين أنكروا الحقيقة الشرعيّة كما أنكرها، وخالفوه في تفسير طريقة التّغيير التي أحدثها الشّارع. وهو مذهب عدد من الأحناف مثل أبي زيد الدبّوسي والبزدوي والسرخسي[6] واختاره من الشافعيّة الرازي وتابعه البيضاوي. غير أنّ هؤلاء لم ينصّوا على أنّ هذه الأسماء اشتهرت حتّى صارت حقائق عرفيّة كما نقلنا عن التفتازاني، بل الصّحيح من مذهبهم كما بيّنه الرازي والبيضاوي

---

1 – البرهان: 1/ 143.

2– مسلّم الثبوت 1/ 222.

3– العطار: حاشية على شرح المحلي 1/ 396.

4– حاشية على شرح العضد لابن الحاجب 1/ 584.

5– ابن أمير الحاج: التّقرير والتّحبير 2/ 11.

6– اللكنوي: مسلم الثبوت 1/ 222.

أنّها مجازات مأخوذة من الحقائق اللّغويّة، ولم يضعها الشّارع ابتداء، ورغم أنّ البيضاوي نصّ على أنّها مجاز اشتهر حسب فهمه لكلام الرازي فإنّه لم يذكر أنّها تحوّلت إلى حقائق عرفيّة خاصّة[1].

ولو كان هذا القول هو مذهب الباقلاني لما جعله الرازي مذهبا ثالثا بعد ذكر مذهبي المعتزلة والباقلاني. وممّا يؤيّد ذلك أنّ القرافي شارح المحصول شعر بأهمّية الإشكال الوارد على كلام القاضي بسبب تشدّده وتصميمه، وتمنّى لو أنّه اختار مذهب المجاز ليتخلّص من جميع الاعتراضات فقال " يشكّل تصميم القاضي على هذه المسألة، وهذا التّصميم مع أنّه يساعد على إمكان المجاز في كلام صاحب الشّرع، ووقوعه في القرآن والسنّة، فلم لا قال بالمذهب الثالث وهو أنّ اللفظ استعمل فيها مجازا ويستريح من التّشنيعات التي تنشأ عن إرادة الحقيقة اللغويّة"[2].

ومن الواضح أنّ هذا الإشكال الذي أورده الأصوليون على مذهب القاضي رغم قوّته لم يكن غائبا عنه، لأنه لم ينكر أنّ الشّارع جاء بمعان جديدة وإنما أنكر أن تكون هذه المعاني قد أحدثت تغييرا في الحقيقة اللغويّة، لكنّه لم يذهب إلى أنّ هذه المعاني استعملت بطريق المجاز، بل إنّ كلامه الذي نقله عنه الجويني واضح في الدّلالة على انّه اعتبر المعاني الشرعيّة الزّائدة على الأصل شروطا وقيودا تخصص المدلول اللغوي دون أن تلغيه أو تنقل حقيقته اللغويّة إلى حقيقة شرعيّة. وممّا قاله في ذلك "المسمّى بالحجّ هو القصد عند وجود أسباب وشرائط، والمسمّى بالصلاة هي الدّعوات عند اتصال أفعال وأقوال بها، والصّيام هو نفس الإمساك عند تقدّم النيّة والشّرائط، فقد تبيّن تقرير الأسامي على أصل موضوعاتها"[3].

ثمّ إنّ الباقلاني وإن كان يردّ في خصوص أسماء هذه الأحكام الشّرعية على المعتزلة والفقهاء، فإنّ المسألة المركزيّة عنده هي مسألة الإيمان التي هي مقالة كلاميّة مهمّة تتعلق بأصول الدّين، وهي السرّ في تصميمه الذي استشكله القرافي وتعجّب منه آخرون، فهو متكلم أشعريّ قبل كلّ شيء، يدافع عن عقيدة السّلف كما فهمها إمامه أبو الحسن الأشعريّ الذي ردّ على الخوارج والمعتزلة وصرّح بأنّ الإيمان استعمله في معناه اللغويّ دون تغيير. وممّا قاله الأشعري بعد أن استدلّ بآيات أكّد بها مذهبه " فوجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانا، وهو التّصديق" [4].

وهذا المعنى هو الذي دافع عنه الباقلاني وعامّة الأشاعرة في كتبهم الكلاميّة والأصوليّة، وردّوا

1- المحصول: 1/ 119- المنهاج 1/ 283 (مع الإسنوي).

2- نفائس الأصول: 2/ 844-845.

3 - التّلخيص: 1/ 119- المنهاج 1/ 283 (مع الاسنوي).

4- اللمع في الردّ على أهل الزيغ: ص 154.

بسببه على الخصوم جميع أدلتهم النقليّة. من ذلك مثلا أنّ قول الله تعالى ﴿ **وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾[1] ورد في سياق نسخ التوجّه في الصّلاة إلى بيت المقدس، واحتجّ به المعتزلة والخوارج على أنّ الإيمان استعمل في غير معناه اللغويّ، لأنّ المقصود به في الآية الصّلاة التي هي طاعة عمليّة، لكنّ الأشاعرة ردّوا هذا الاستدلال بأنّ المقصود ما كان الله ليضيع تصديقكم بالصّلاة[2].

واحتجّ المنكرون للحقيقة الشرعيّة بدليلين أساسيّين:

أوّلهما: الآيات العديدة التي تنصّ على عربيّة القرآن مثل قوله تعالى ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** ﴾[3] وقوله عزّ وجلّ ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾[4]. ووجه الاستدلال عندهم أنّ القول بوجود أسماء شرعيّة وضعها الشّارع وضعا جديدا يخالف الآيات، ويجعل القرآن غير عربيّ، ويخرج النّبيّ ﷺ عن أن يكون تكلّم بلسان قومه[5] وقد قال الله تعالى ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ** ﴾[6].

ثانيهما: أنّ تغيير اللّغات بعد استقرار أسمائها وضعا واستعمالا ليس أمرا هيّنا يحصل بمجرّد الدّعوى أو بدليل ظنيّ، بل إنّ طريق إثباته لا يكون إلاّ بالعلم أي بالدّليل القطعيّ. وهذا الدّليل لا يمكن أن يكون عقليّا، لأنّه لا دخل لضرورات العقول في قضيّة النّقل اللغوي، فتعيّن أن يكون الدّليل إخبارا مقطوعا به. ولو أنّ النبيّ ﷺ نقل اسما من اللغة إلى الشّرع لوجب أن يوقف على ذلك الأمّة بطريقة توجب العلم وتقطع العذر، ولم ينقل مثل هذا التّوقيف بطريق متواتر، بل ولا بطريق الآحاد. كما لم يدلّ على ذلك قياس شرعيّ، ولا إجماع بسبب وجود الاختلاف[7].

المذهب الثالث: إثبات الحقيقة الشرعية دون الدينية:

يعدّ هذا المذهب الوسط تعديلا داخليّا لموقف أهل السنّة، إذ أنّ القائلين به لم يرتضوا تشدّد منكري الحقيقة الشرعيّة مطلقا وفي طليعتهم القاضي الباقلاني فأنكروا الحقيقة الدينيّة المتعلّقة بالأصول كما أنكرها، وأثبتوا الشّرعيّة المتعلّقة بالفروع خلافا له ولمن وافقه.

وهو مذهب مجموعة كبيرة من الأصوليّين وأكثرهم من المتأخّرين، ويبدو أنّ الشّرذمة من الفقهاء

1- البقرة: 143.

2- الجويني: التّلخيص 1/ 213؛ الآمدي: أبكار الأفكار 3/ 321؛ الباجي: إحكام الفصول، ص 293.

3- الزخرف: 3.

4- الشعراء: 195.

5- الباجي: إحكام الفصول، ص 292 و295.

6- إبراهيم: 4.

7- الجويني، التلخيص 1 / 212- الباجي: إحكام الفصول، ص 292

الذين هاجمهم الباقلاني قد كثر الموافقون لهم من بعده، وفيهم أشاعرة من المالكيّة والشافعيّة، كما أنّ فيهم أحنافا وحنابلة، فمن الأشاعرة الشيرازي[1] والغزالي[2] وابن الحاجب[3] ومن الأحناف علاء الدّين السمرقندي[4] وابن عبد الشكور[5] ونسباه إلى الجمهور، ومن الحنابلة ابن قدامة[6] والأظهر أنّه مذهب عامّة الحنابلة حسب قول ابن مفلح "الحقيقة الشرعية واقعة منقولة عندنا"[7].

تبيّن أنّ تصميم الباقلاني على إنكار الحقيقة الشرعيّة مطلقا يعود إلى حرصه على إلغاء كلّ احتمال يمكن أن يؤدّي إلى موافقة المعتزلة والخوارج في مقالة الإيمان[8]. لكنّ أصحاب هذا المذهب من السنّيّين يخالفون المعتزلة كما يخالفهم، ولم يرتضوا تعميم إنكار النّقل الشرعيّ على جميع المواضيع، فقد رأى الشيرازي أنّ المحذور الاعتقاديّ الذي خشيه الباقلاني لا يستدعي النّفي الكليّ لتصّرف الشّرع في اللغة بنقل بعض ألفاظها، بمعنى أنّه يمكن القول بالنّقل دون أن يترتّب عليه موافقة المعتزلة، ونصّ كلامه: " يمكننا نصرة ذلك (أي مذهب النّقل) من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم، فنقول : إنّ هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللّغة إلى الشّريعة، وليس من ضرورة النّقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنّما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل"[9].

والحاصل أنّ أصحاب هذا المذهب يخالفون الباقلاني في تعميم إنكار النّقل ويقصرونه على الحقيقة الدينيّة المتعلّقة بأصول المعتقد، ويخالفون المعتزلة في تعميم إثبات النّقل ويقصرونه على الحقيقة الشرعيّة المتعلقة بالفروع، قال ابن السبكي "إنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنّما هو في الدينيّة كالإيمان، وأما الشرعيّة، فنحن وهم سواء في إثباتها، وخلافنا ليس معهم، بل مع القاضي"[10].

لكنّهم مع ذلك يخالفون المعتزلة من جهة أخرى، هي طريقة النّقل، فقد رأينا أنّ المعتزلة لا

1- شرح اللمع: 1/ 183

2- المستصفي: ص 183 - 184

3- منتهى الوصول: ص 21

4- ميزان الأصول: 1/ 538 - 539

5- مسلم الثبوت: 1/ 222

6- روضة الناظر: ص 154

7 - أصول الفقه: 1/ 87

8- ويمكن القول بأنّ هذا الموقف يشبه موقف ابن تيمية الذي خالف عامة الحنابلة، وذلك لأنّه تكلم على هذه المسألة في سياق كلامه على مفهوم الإيمان عند أهل السنة ردا على المعتزلة والخوارج، وأنكر النقل في مبحث مستفيض قال فيه: "والصحيح أنّ الشارع لم ينقلها ولم يغيّرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة" (مجموعة الفتاوى: 7/ 187)

9- - شرح اللمع: 1/ 183

10-- رفع الحاجب: 1/ 394 - 395

يشترطون العلاقة بين المعنيين اللغوي والشرعيّ، بل يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد، وإن كان وجودها أولى عند أبي الحسين، والمهمّ عندهم أنّه ليس من الضروريّ تكلف البحث فيها. أمّا أصحاب هذا المذهب فيشترطون العلاقة ويرون أنّ وجودها دليل على إثبات المعنى الشرعيّ وأنّ عدمها دليل على وجود النّقل[1]. وهذا يعني أنّ النّقل عندهم لم يكن جذريّا من كلّ وجه بحيث يقطع الصّلة بالأصل اللغويّ، وهو ما أكّده المازري حين بيّن أن الشّرع لم يغيّر الحقيقة اللغويّة تغييرا كليّا، ولم يقرّها إقرارا كليا، بل حذا حذو العرب في نقلهم بعض الألفاظ إلى معان أخرى قريبة[2] فالشّرع قد استعار تلك الألفاظ من اللغة استعارة مجازيّة لعلاقة، فهي بهذا المعنى مجازات لغويّة. ثم صارت بسبب الاستعمال حقائق شرعيّة[3] والدّليل على أنّها صارت كذلك هو تبادر المعنى الشرعيّ إلى الذهن عند إطلاقها دون الحاجة إلى معرفة القرينة أو العلاقة[4] وليس هذا إنكارا للعلاقة التي أثبتوها بل المقصود أنّه ينظر إليها في المرحلة التي كان فيها اللفظ مجازا لغويّا قبل كثرة الاستعمال، أما بعد تكرّره فإنّه يصير حقيقة شرعيّة تدرك بداهة دون قرائن، وكأنّه موضوع وضعا أوّل بسبب عدم الافتقار إلى ملاحظة الوضع السّابق[5]. فالصّلاة لفظ موضوع في اللّغة للدّعاء، ثمّ نقل إلى الشّرع للدّلالة على الأفعال المخصوصة التي منها الدّعاء، فهي في المعنى الشرعي لا تدلّ على الدّعاء فقط، لأنّها لو كانت كذلك لما جاز أن تسمّى صلاة الأخرس صلاة[6]، والشّرع راعى المعنى اللغويّ من حيث أنّ الدّعاء جزء من الصلاة، وهذا يعني أنّه استعمله استعمالا مجازيّا على عادة العرب في تسمية الشيء باسم بعضه، لكنّه بسبب غلبة الاستعمال لم يعد الأمر يحتاج إلى استحضار تلك العلاقة المجازيّة الجزئيّة، فتحوّل اللفظ بعد الاشتهار من المجاز اللغويّ إلى الحقيقة الشرعيّة[7].

وقد استدلّ أصحاب هذا المذهب على جواز الحقيقة الشرعيّة ووقوعها بالأدلة التاليّة:

1- أنّ العلاقة بين الإسم والمسمّى ليست واجبة بدليل جواز إبدال الإسم أوّل الوضع، وعدم وجوده قبل التّسمية[8].

1-م. ن: 1/ 391

2- إيضاح المحصول: ص 155

3- ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 391- الرهوني: تحفة المسؤول 1/ 359

4- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 183- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 153- 154

5- الأصبهاني: م. ن 1/ 152

6- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 184

7- الإسنوي: نهاية السول 1/ 285-286. وذكر الإسنوي أنّ هذا هو مذهب الباقلاني، وقد بيّنا بما فيه الكفاية أنّ ذلك غير صحيح.

8- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 97

وهذا يعني أنّ الوضع تابع لأغراض الواضع ومبنيّ على اختياره حسب ما يراه من مصلحة في ذلك، فإذا كان أهل اللغة قد وضعوا اسما لغويّا لمسمّى لمصلحة رأوها، فيجوز نقل ذلك الإسم باختيار صاحب الشرع لتبدّل المصلحة بناء على الوحي[1].

2- أنّ الأسماء الشرعيّة أحكام، وبما أنّ النسخ جائز في الأحكام فلماذا لا يجوز في الأسماء ؟[2]

3- أنّ الشّرع جاء بعبادات ذات أركان وهيئات لم يكن أهل اللغة يعرفونها ولم يضعوا لها أسماء مخصوصة، والتعبّد بهذه العبارات متوقف على معرفة أسمائها، فدعت الحاجة إلى أن توضع لها أسماء تميّزها عن غيرها، وذلك مثل أرباب الصناعات الذين يضعون أسماء لِمَا استحدثوه من آلات وأدوات[3].

4- أنّ الشرع له عرف في الاستعمال كما للعرب، لذلك فمن الأولى التّسليم بأنّ الشّرع يتصرّف في اللغة بالنّقل تارة وبالتّخصيص أخرى على مثال تصرّف أهل العرف[4].

5- أنّ الاستقراء دلّ دلالة قطعيّة على أنّ الشّرع استعمل ألفاظا في غير معانيها اللغوية. فالصّلاة في اللغة الدّعاء أو الاتّباع وهي في الشّرع أفعال مخصوصة، والزّكاة في اللغة النّماء لكنّها في الشّرع أداء مال مخصوص، والصّوم يستعمل لغة في مطلق الإمساك لكنّ الشّرع استعمله في إمساك مخصوص[5] والأمثلة كثيرة.

وواضح أنّ الدليلين الأوّل والثالث لا يختلفان عن الدليلين اللذين استدلّ بهما المعتزلة كما ذكرنا سابقا، لكن مع مراعاة الفروق التي بيّنّاها.

أمّا ما استدلّ به الباقلاني من أنّ النّقل يخرج القرآن عن كونه عربيّا فردّوه بأنّ تصرّف القرآن في اللغة بالنّقل والتّخصيص لا يسلب عنه الإسم العربيّ، لأنّه مبنيّ على مثال أهل اللغة في لغتهم بالنّقل أو التّخصيص[6] ثمّ إنّ سلب هذه الصّفة عن القرآن إنّما يلزم لو كانت الحقيقة الشرعيّة مقطوعة الصّلة بالأصل اللغويّ وقد تبيّن أنها في الأصل مجاز لغويّ روعيت فيه علاقة كالجزئيّة ونحوها ثمّ اشتهر استعماله في خطاب الشّارع حتّى صار حقيقة شرعيّة. وعلى فرض أنّ هذه الأسماء

1- علاء الدين السمرقندي: ميزان الأصول 1 / 540

2م . ن : 1 / 541

3- - الشيرازي: شرح اللمع 1 / 184

4- ابن قدامة: روضة الناظر، ص 154

5- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 21-22 .

6- ابن قدامة: روضة الناظر، ص 154

الشرعيّة لم تكن عربيّة فذلك لا يخرج القرآن عن كونه عربيّا، لأنّ العربيّ يطلق على المجموع لكون غالبه عربيّا، كشعر عربيّ فيه ألفاظ فارسيّة، وذلك مثل اشتمال القرآن على بعض الكلمات الأعجميّة، فهي لقلتها لا تسلب عنه الإسم العربيّ[1].

واعترضوا على الدّليل الذي أوجب فيه القاضي التّوقيف المنقول بخبر قطعيّ منقول عن النبيّ ﷺ بأنّ التّوقيف العامّ قد وجد فعلا دون حاجة إلى نقل مخصوص، وقد علم ذلك بالقرائن وبكثرة التّرديد مرّة بعد أخرى، كتعليم الأطفال اللغات بالتّرديد من غير أن يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى، فكلما ذكر النبي ﷺ اسما من هذه الأسماء إلا وأراد به المعنى المقرّر في الشّرع، من ذلك أنّه صلى اله عليه وسلم بيّن الحجّ بيانا عامّا بالقرائن، لكنّ هذا البيان لم ينقل بواسطة خبر قطعيّ يوجب العلم بدليل اختلاف الفقهاء في صفته[2].

ونقضوا مذهب الذين قالوا إنّ الأسماء الشرعيّة مجاز لغويّ من وجهين:

أحدهما: أنّهم إن أرادوا أنّ الشّارع استعمل هذه الأسماء بطريق المجاز فهو المدّعى، أي إنّه عين مذهب القائلين بالحقيقة الشرعيّة لأنّهم لا يعنون بكونها حقائق شرعيّة إلا أنّ الشّارع استعملها استعمالا مجازيّا في غير موضوعاتها اللغوية، ثمّ غلب استعمالها فيها فصارت حقائق. أمّا إن أراد المخالفون بكونها مجازات أنّ أهل اللغة استعملوها استعمالا مجازيّا في المعاني الشرعيّة فهو ممتنع التصوّر ومخالف للظّاهر، لأنّ أهل اللغة لم يعرفوا هذه المعاني الشرعيّة قبل ورود الشّرع. فكيف يستعملونها في ذلك والحال أنّ استعمال اللفظ لا يكون إلا مسبوقا بفهم المعنى.

ثانيهما: مبنيّ على عدم التّسليم بأنّها مجاز كما في الوجه الأوّل، والدّليل على أنّها ليست مجازا أنّ المعاني الشرعيّة تفهم عند إطلاق هذه الأسماء عليها بدون قرينة، فلو كانت هذه الأسماء مجازات لاحتاجت إلى قرينة، وتَبَادُرُ الفهمِ دليلُ الحقيقة[3].

فائـدة المسـألة

لا يصعب أن نستنتج ممّا تقدّم أنّ الخلاف في هذه المسألة لم ينشأ في سياق المباحث الأصوليّة، بل نشأ ابتداء في إطار الخلافات الكلاميّة الأولى ، لأنّ أصله يعود إلى الخلاف الشّهير في مسألة "الإيمان"، وهو خلاف مبّكر تكلّم فيه الخوارج والمرجئة والمعتزلة وسلف أهل السنّة منذ البدايات التي بدأت تتمايز فيها الفرق الكلاميّة.

1- الشيرازي: شرح اللمع 1 / 185- ابن مفلح: أصول الفقه 1 / 98- 582- الرهوني: تحفة المسؤول 1 / 360

2- الشيرازي: شرح اللمع 1 / 185- الإيجي: شرح مختصر المنتهى 1 / 582- الرهوني تحفة المسؤول 1 / 358

3- الأصبهاني: بيان المختصر 1 154- 155، ابن السبكي: رفع الحاجب 1 / 399

وقد كان الأصوليّون يدركون جيّدا هذا الأصل الكلاميّ للمسألة، حتّى أنّ بعضهم صرّح بذلك، مثل الشيرازي الذي قال: "وهذه أوّل مسألة نشأت في الاعتزال...الخ"[1]. وقال ابن تيمية: "وبسبب الكلام في مسألة الإيمان تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعيّة نقلها الشارع عن مسماها في اللغة، أو أنّها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة؟"[2].

لكنّ هذا الخلاف وإن كان قد بدأ كلاميا فقد انتهى أصوليا، لأنّ البحث في الألفاظ الشرعية المتعلقة بفروع الأحكام هو من صميم علم أصول الفقه. غير أنّ عددا من الأصوليين استصحبوا الموقف الكلاميّ قصد تسديد القول الأصولي حذرا من مخالفة المعتقد.

وللتفريق بين المجالين نقول إنّ الخلاف في الحقيقة الدينية المتعلّقة بأصول الدين مسألة كلامية، أما الخلاف في الحقيقة الشرعية المتعلقة بالفروع فهو مسألة أصولية.

لكن، إلى أيّ مدى يمكن اعتبار المقالة الكلامية في "الأسماء والأحكام" مبدأ تتوقّف عليه القاعدة الأصولية في هذه المسألة ؟

إنّ الجواب يختلف من فريق إلى آخر:

فالمعتزلة الذين أثبتوا النقل في القسمين الإيماني والشرعي، وأهل السنّة الذين نفوه فيهما غلبوا المنحى الكلامي لأنّهم استعملوا آلية الدمج أو التعميم حين قاسوا قولهم في نقل الأسماء الشرعية على قولهم في نقل الأسماء الدينيّة إثباتا عند المعتزلة ونفيا عند هذا الفريق من أهل السنّة. وهذا يعني أنّ كلا منهما جعل مقالته الكلامية مبدأ تتوقف عليه القاعدة الأصولية.

وإذا كان من حقّ هؤلاء الأصوليين أن يلتزموا بالمبدإ الذي تبناه متكلموهم أو تبنّوه هم في كتبهم الكلامية، فمن الواضح أنه يمكن نقدهم منهجيا من جهة أنهم أخلّوا بشرط مقياس المبدئية الذي هو التسليم دون إعادة البحث، وذلك لأنّ عددا منهم أعادوا الكلام على مسألة الإيمان وما يتعلق بها من جدل على خلاف بينهم في التوسع والاختصار غير المقتضب. وقد تعمّدنا فيما تقدّم العودة إلى كتبهم الكلامية والأصولية على السواء ليتبيّن لنا التداخل الذي ذكرناه.

أمّا الذين نفوا النقل في الحقيقة الدينية وأثبتوه في الشرعية من أهل السنة فظاهر أنهم فرّقوا بين المنحى الكلامي والمنحى الأصولي ولم يحكّموا الأوّل في الثاني، أي إنهم لم يعتبروا مسألة الإيمان مبدأ يتوقف عليه قولهم في هذه المسألة الأصولية.

1- شرح اللمع: 1 172

2- مجموعة الفتاوى: 7 / 187

فقد اختاروا لأنفسهم في مجال علم الكلام قولا هو إنكار النقل تقيدا منهم بمذهبهم الكلامي، واختاروا في مجال علم أصول الفقه قولا آخر هو إثبات النقل ولم يروا أنّه يؤدي بهم إلى مخالفة عقيدتهم السنيّة.

وواضح أنّ النقاش الشرعي الذي دار بينهم وبين مخالفيهم نقاش أصولي المنهج والمضمون، لأنّهم قاموا بمقارنات دلالية بين المعاني اللغوية والمعاني الشرعية مركّزين على المصطلحات الشرعية ذات البعد العملي كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والوضوء،وغيرها. وهذا يدلّ على مدى إدراك الأصوليين لجوانب هامّة من ظاهرة التغيّر الدلالي حيث تمرّ ألفاظ اللغة على مدى الزمن وفي إطار ظروف الاستعمال بمراحل من التغير الدلالي[1] أو بأنواع من النقل تثبت حيويتها وتنفي عنها الجمود. ويدّل ذلك أيضا على أنّ الأصوليين كانوا يدركون أهمية النقلة التي أنجزها التشريع في حياة الناس وفي لغتهم، فإذا كان من مقاصده "التغيير والتقرير"[2]فإنّ التغيير أهمّ لأنّه تأسيس، بينما التقرير تأكيد، والتأسيس أرجح من التأكيد عند الأصوليين، لأنّه أكثر فائدة، أو لأنّ الإفادة أولى من الإعادة، كما أنّ التأسيس هو الذي تتميّز به تشريعات الإسلام عن غيرها[3]وهذا يستدعي ضروبا من التصرّف في اللغة المتداولة بين أهلها قصد تطويعها للدلالات الشرعية المبتكرة، لذلك أكّد الغزالي بطريقة جازمة أنّه "لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي"[4] أي في الأسامي الشرعية التي لم يكن يعرفها العرب، بل إنّ الذين أنكروا النقل من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية لم يكن بإمكانهم إنكار ما استحدثه الشرع من تغيير، وقد رأينا أنّ الباقلاني تجنّب أن يسمّي هذا التغيير نقلا يحدث في ذات اللغة واعتبره شروطا وقيودا، ولهذا اعتبر الدكتور طاهر سليمان هذه الشروط "هي التغيّر الدلالي بعينه"[5]

وحاصل الأمر أنّ الابتكار الشرعي بداهة ظاهرة يصعب إنكارها غير أنّ الأصوليين اختلفوا في مدى الأثر الذي أحدثه هذا الابتكار في بنية اللغة، فبلغ المعتزلة المدى الأقصى حين أجازوا أن تكون الحقيقة الدينية أو الشرعية الجديدة مقطوعة الصلة بالأصل اللغوي لأنهم لم يشترطوا العلاقة كما رأينا.

ونزل الباقلاني ومن وافقه إلى المدى الأدنى حين تمسكوا بالأصل اللغوي وأثبتوا تغييرا في المسمّى الشرعي المشروط دون الإسم اللغوي المستقّر. وتوسّط آخرون كالرازي ومن وافقه، لكنهم كانوا أميل إلى الجانب اللغوي حين فسّروا التغيير بأنه مجاز لغوي، أما ابن الحاجب ومن حذا حذوه

1- طاهر سليمان : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 101

2- محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 102

3- محمد الشتيوي: الترجيح بين الأخبار، ص 441- 442

4- المستصفى: ص 183

5- دراسة المعنى عند الأصوليين: ص 106

فقد اختاروا مسلكا وسطيا كانوا فيه أميل إلى الجانب الشرعي إذ تقدموا بالمجاز اللغوي الذي قال به الرازي خطوة أخرى في التغير أو النقل حين قالوا إنّ هذا المجاز اللغوي اشتهر حتى صار بغلبة الاستعمال حقيقة شرعية متبادرة.

أمّا إنكار التغيير في بعض الأسماء التي هي محلّ خلاف كلامي كالإيمان والكفر فليس مبررا كافيا لإنكاره في أسماء شرعية أخرى،إذ يكفي قصر هذا الإنكار على ألفاظ أصول الدين دون جعله قاعدة عامة تنسحب على كافة المصطلحات الفرعية التي يصعب نفي ما أحدثه فيها الشرع من تغيير ولو كان جزئيا.

وهذا يعني أنه يمكن تحييد المذهب الكلامي في هذه المسألة مع الاكتفاء في البحث بما يساعد الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية عن طريق فهم منهج الشرع في تطويع اللغة العربية لمقاصده التأسيسية التي لا عهد لأهل اللغة بها.

وحين ينحصر البحث في مستوى اللغة الشرعية يمكن أن يكون منتجا، بمعنى أنّه يثمر أقوالا مختلفة في مسائل عملية يكون فيها التقعيد الأصولي مفيدا للتفريع الفقهي.

وقد صرّح الأصوليون فعلا بما في الخلاف الخاصّ بهذا الأصل من فوائد تتعلق بالجدل الفقهي، من ذلك أنّ المازري بعد أن ذكر مثالا فقهيا متعلقا بالصلاة استنتج قائلا "فأنت ترى تصرّف هذا الأصل في استدلال الفقهاء بعضهم على بعض"[1].

وخلاصة الخلاف في المثال الذي ذكره أنّ من نفي التغيير وتمسّك بالأصل اللغوي يقول إنّ الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناها اللغوي الذي هو الدعاء، وعليه فلا يعد مصليا من ترك الدعاء في صلاته. أمّا من أثبت التغيير وقال بالحقيقة الشرعية فالصلاة عنده تطلق شرعا على الفرائض المعروفة من ركوع وسجود وقيام وقعود وغيرها، لذلك لا يشترط الدعاء في صحتها.

فمن أتى بالأركان دون الدعاء لم تبطل صلاته، ولا يعترض على هذا القول بأنّ المصلي حين يقرأ الفاتحة التي هي ركن يكون داعيا، لأنّه يطلب فيها العون والهداية من الله تعالى، بل الصحيح أنه يسمّى قارئا لأمّ القرآن لا داعيا[2].

والحاصل أنّ ثمرة الخلاف في هذه المسألة تظهر بوضوح عندما يرد لفظ في نص شرعي يتردد فهمه بين تغليب المعنى اللغوي وتغليب المعنى الشرعي[3]فإذا وردت قرينة تدل على إرادة أحد

1-المازري: إيضاح المحصول، ص 156

2-م. ن: ص 155- 156

3- اشترط بعضهم أن ذلك قبل الاشتهار، اللكنوي: فواتح الرحموت 1 / 222

المعنيين فلا إشكال، أما إذا كان اللفظ مجرّدا عن القرينة، فالذين يثبتون الحقيقة الشرعية يحملون اللفظ عليها، والذين ينكرونها يحملونه على الحقيقة اللغوية[1].

ومن أمثلة ذلك ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال "تَوَضَّأوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ"[2]. وروي أيضا أنّ رجلا سأله عن الوضوء من لحوم الإبل فقال "نَعَمْ، فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الإِبِلِ"[3] فحمل بعضهم الوضوء في الحديثين على المعنى اللغوي، وهو غسل اليدين، وحمله آخرون على المعنى الشرعي. وذهب الحنابلة إلى أنّ الوضوء ممّا مسّت النار محمول على النظافة العادية لأنه وردت قرينة تدل على ذلك، فقد روي أنّ الرسول ﷺ أكل مع بعض الصحابة ثريدا ورطبا، ثم غسل يديه، ومسح ببَلَلِ كفّيه وَجْهَهُ وذراعَيْه، وقال "هَذَا الوُضُوءُ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ"[4]. أمّا الوضوء من لحوم الإبل فلم يرد ما يصرفه عن معناه الشرعي إلى اللغوي، لذلك جزموا بأنّ لحم الإبل ينقض الوضوء ويوجبه[5]

أصولها الكلامية

مسألة الأسماء والأحكام، وهي تشمل:

1-مفهوم الإيمان، ومن الذي يسمّى مؤمنا ؟

2-مفهوم الكفر، ومن الذي يسمّى كافرا ؟

3- مفهوم الفسق، ومن الذي يسمّى فاسقا ؟

4- المنزلة بين المنزلتين.

المبحث الثاني: مسألة المجاز في اللغة والقرآن

يظهر من كلام عامّة اللغويين، وعلماء الكلام والأصول، وجمهور الذين يهتمّون بالنصوص الدينيّة والأدبيّة أنّ المجاز الذي يقابل الحقيقة موجود في اللغة والقرآن والحديث حتى صار ذلك من الثوابت التي قلّ من ينكرها.

لكنّ هذا الأمر لم يكن عند البعض بالبداهة التي نظنّها، لأنّه وجد علماء -ومنهم مشاهير محققون- أنكروا المجاز في اللغة والقرآن، وأنكره بعضهم في القرآن دون اللغة. وكان هؤلاء يدركون

1- ابن بدران: نزهة الخاطر 2/ 9

2- مسلم: كتاب الحيض، باب (23) الوضوء ممّا مسّت النار، حديث (353)، 1/ 273

3- مسلم: كتاب الحيض، باب (25) الوضوء من لحوم الإبل حديث (360)، 1/ 275

4- الترمذي: كتاب الأطعمة، باب (41) ما جاء في التسمية في الطعام، حديث (1848)، 4/ 283

5- ابن بدران: نزهة الخاطر 2/ 11

أنّهم يخالفون بذلك الأغلبية الساحقة من العلماء، ويبطلون مصطلحا مستقرّا في العلوم الدينيّة والأدبيّة، لذلك أطالوا الجدل وتقصّوا غاية وسعهم ما أمكنهم من أدلّة عامة حرّروها بما رأوه مقنعا، وأخرى تفصيلية تتبّعوا فيها الآيات التي ادعى فيها خصومهم المجاز فأبطلوه بما رأوه موافقا لأسلوب العرب في الخطاب.

ولمّا كان المجاز بأقسامه وقرائنه من ثوابت المصطلحات التي يوظفها الأصوليون في فهم النصوص الشرعيّة اهتمّ أكثرهم بإيراد الحجج التي تثبت في نظرهم جوازه في القرآن ووجوده فيه، فتأسّست بذلك مسألة أصوليّة خاصّة، هي مسألة "المجاز في القرآن".

وسيتبيّن لنا أنّ أدلة الإثبات والنقض في هذه المسألة لم تكن لغوية فحسب بل استندت إلى أصول كلاميّة تستحضر المعتقد.

وحاصل المذاهب فيها ثلاثة:

1-إثبات المجاز في اللغة والقرآن

2-نفيه من اللغة والقرآن.

3-إثباته في اللغة دون القرآن.

ولا وجود لقول رابع يثبته في القرآن دون اللغة، لأنّ وجوده في القرآن يستلزم وجوده في اللغة.

والذين أثبتوا المجاز في اللغة والقرآن هم الأغلبية كما ذكرنا. أمّا الذين نفوه فيهما فمنهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني. لكنّ الباقلاّني شكّك في نسبة هذا المذهب إليه فقال: "والظّن به أن ذلك لا يصحّ عنه"[1] وحكى ابن السبكي[2]نسبة ذلك إلى أبي علي الفارسي[3] غير أنّ السيوطي[4]أنكر صحّة ذلك[5]. ومن الأعلام الذين اختاروا هذا القول بغير شكّ ابن تيمية الحنبلي، وتبعه في ذلك تلميذه ابن

1-الجويني: التلخيص 1/ 193

2-الإبهاج: 1/ 296

3-أبو علي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي النحوي، ولد بمدينة فسا من أعمال فارس، واشتغل ببغداد، صحب عضد الدولة ابن بويه، وكانت له مجالس مع المتنبّي، من مؤلفاته "الإيضاح" و"التذكرة" و"الحجة في القراءات". ت: 377 ه (ابن خلّكان: وفيات الأعيان 2/ 80-82)

4- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، المصري، الشّافعي، من الأعلام الذين أكثروا التصنيف في مختلف العلوم، مثل "الإتقان في علوم القرآن" و"الجامع الصغير" في الحديث، و"الأشباه والنظائر" في الفقه وغيرها كثير. ت، 911 هـ (هدية العارفين: 1/ 534-535)

5-ونصّ كلامه "هذا لا يصحّ أيضا، فإنّ ابن جنيّ تلميذ الفارسي، وهو أعلم الناس بمذهبه، ولم يحك عنه ذلك، بل حكى عنه ما يدلّ على إثباته" (المزهر في علوم اللغة: 1/ 366)

القيّم. ففي الفتاوى فصول مطوّلة ينكر فيها قسمة الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ويتتبع الآيات التي فسّرت تفسيرا مجازيا بردّها إلى مدلولات لغوية غير مجازية[1]

أمّا نفي المجاز في القرآن خاصة فهو منسوب إلى محمد بن خويز منداد من المالكية[2] وإلى بعض أهل الظاهر منهم أبو بكر بن داود[3]أمّا ابن حزم فقد أثبته لكنّه اشترط أن يدلّ عليه نصّ أو إجماع أو ضرورة حسّ[4]، ونسبه الحنابلة إلى بعض أصحابهم[5] لكنّ الذي عليه عامّتهم هو إثباته، بل إنّهم رووا أنّ الإمام أحمد نص على ذلك[6].

وإثبات المجاز في اللغة عند الجمهور أظهر من أن يحتاج فيه إلى تكلّف[7]. وألزموا المخالفين بالمصير إلى إثباته من وجهين:

أحدهما: أنّهم إن قالوا إنّ أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء المجازية في غير ما وضعت له، فهذه مكابرة لا يرتكبها أحد، إذ من المعلوم أنهم استعملوا الأسد في غير ما وضع له وهو الشجاع، وأمثلة ذلك كثيرة[8].

والآخر: وإن قالوا إنّ هذه الأسماء المجازية حقائق موضوعة، بمعنى أنّ أهل اللغة وضعوا اسم الأسد للشجاع كما وضعوه للحيوان المعروف، ووضعوا اسم الحمار للبليد كما وضعوه للبهيمة المخصوصة، وهكذا الأمر في كل الأسماء المجازية، فهذا القول مراغمة للحقائق، وجحد للضرورة، لأنّه من المعلوم بالضرورة أنّ أهل اللغة لم يضعوا لفظ الأسد للشجاع بل وضعوه للحيوان المعروف، وتناول الإسم للحيوان والشجاع ليس متساويا، إذ أنّ الحيوان استحق ذلك الإسم لكونه موضوعا له، أما الرجل الشجاع فقد استحقه بالتبع، لأنه يشبهه. ولو كان الإسم موضوعا لهما على السواء لما كان الحيوان هو الذي يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق بغير قرينة[9].

1-وهو ما فعله ابن تيمية في مواطن مختلفة من الفتاوى، وله رسالة خاصة في إنكار المجاز في القرآن أطال فيها مناقشة الآمدي ونفى فيها المجاز عن كثير من الآيات (مجموعة الفتاوى: ج 20، من ص 220 إلى ص 269) وتبعه في ذلك من المتأخرين محمد الأمين الشنقيطي في كتابه "منع المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز".

2-ابن حزم: الإحكام 4/ 33- الزركشي: البحر المحيط 2/ 182

3-الشيرازي: شرح اللمع 1/ 170

4-الإحكام: 4/ 28

5-آل تيمية: المسودة، ص 156- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 192.

6-الكلوذاني: التمهيد 1/ 80- ابن مفلح: أصول الفقه: 1/ 103- ابن النجار: شرح الكوكب المنير: 1/ 192 .

7- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 169

8-أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 23- الأسمندي: بذل النظر في الأصول، ص 24

9-أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 23- الجويني: التلخيص 1/ 193- الأسمندي: ص 24

ولمّا كان ثبوت المجاز في اللغة معلوما بالضرورة عند الجمهور ركزوا اهتمامهم على إثباته في القرآن، وقد أكّد الباقلاني أنّ من يقول بوجوده في اللغة يلزمه المصير إلى القول بوجوده في القرآن[1] ونوقش هذا الإلزام بأنه مبني على قاعدة كلّ ما جاز في اللغة العربية جاز في القرآن لأنه بلسان عربي مبين. وهي قاعدة غير مسلّمة، لأنّه وجدت في اللغة كثير من الأساليب التي يستحسنها البيانيون وهي مع ذلك ممتنعة في القرآن بلا خلاف كالإغراق والغلو، ونحوهما[2].

لكنّ عمدة الاستدلال عندهم تقوم على ذكر أمثلة قرآنية أكّدوا حملها على المجاز لامتناع حملها على الحقيقة، من ذلك قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[3] فهو مجاز بطريق النقصان، لأنّ معناه واسأل أهل القرية[4]ومثل قوله تعالى ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنْقَضَّ ﴾[5] فهو مجاز بطريق الاستعارة، لأنّ الجدار ليس له إرادة، فاستعيرت الإرادة للجدار، والمعنى يكاد أن ينقضّ[6]. ونقل الشيرازي أنّ أبا العباس بن سريج استدلّ على أبي بكر بن داود بقوله تعالى ﴿ لَهُدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ ﴾[7] فقال: " الصلوات لا تهدم وإنّما أراد به مواضع الصلوات، وعبّر بالصلوات عنها على سبيل المجاز، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه" فلم يكن عنده جواب[8].

وللمخالفين ردود مفصّلة على الاستدلال بهذه الآيات وغيرها، لكنّ الذي يهمنا هو اعتراضاتهم التي بنوها على محاذير اعتقادية لا تجوز في حق الله تعالى ولا في حق كلامه، فمن ذلك:

1- قولهم إنّ المجاز كذب، ولا يجوز أن ينسب ذلك إلى الله تعالى.

والدليل على أنّه كذب أنّه يصّح نفيه فيصدق المنفيّ، بمعنى أنه إذا قيل مثلا: "البليد ليس حمارا" كان هذا النفي صادقا، ويلزم من ذلك كذب المثبت.

وهذا الدليل ظاهر التكلّف، لأنّه ألزم ما لا يلزم على تقدير وجود المجاز في القرآن، فصحّة نفي المجاز لا يترتب عليها الكذب عند إثباته، لأنّ الكذب إنما يلزم إذا كان المنفي والمثبت أمرا واحدا هو المعنى الحقيقي، فإذا كان القائل "البليد ليس حمارا" يقصد نفي المعنى الحقيقي فهو صادق في ذلك

1-التلخيص : 1 / 191 – وهو ما استدّل به الكلوذاني في التمهيد: 1 / 81

2- الشنقيطي: منع جواز المجاز، ص 241 وما بعدها.

3-يوسف: 82

4- الكلوذاني: التمهيد 1 / 81

5- الكهف: 77

6-الكلوذاني: التمهيد 1 / 81-82.

7- الحجّ: 40

8-شرح اللمع: 1 / 170

لكنّ نفيه ذلك لا يلزم منه كذب المعنى المجازي المثبت، وذلك لأنّ النفي والإثبات في هذه الحالة لم يتواردا على محلّ واحد[1].

ويمكن ردّ هذا الدليل من جهة أخرى، وهي أنه يقوم على الخلط بين الحق بوصفه حقيقة لغوية والحقيقة بوصفها مصطلحا علميا أو حقيقة عرفية خاصّة، فالحق في اللغة هو الثابت، أو الكلام الصادق المطابق للواقع، ويقابله الباطل أو الكذب لا المجاز المصطلح، لذلك لا يلزم من نفي المجاز إثبات الكذب. والمجاز بالمعنى الاصطلاحي إنما يقابل الحقيقة اللغوية بالمعنى الاصطلاحي، لأنّ كلاّ منهما استعمال للفظ بطريقة مخصوصة لا ينظر فيها إلى الصدق أو الكذب. فالذي يخبر عن شيء ويستعمل لفظا في حقيقته اللغوية لا يكون صادقا بالضرورة، إذ قد يكون كاذبا، والذي يخبر عن شيء ويستعمل لفظا في معناه المجازي لا يكون كاذبا بالضرورة، إذ قد يكون صادقا. ويقيننا أنّ الله تعالى صادق أبدا في جميع كلامه سواء أكان اللفظ في الآية حقيقة لغوية أم مجازا. وقد صاغ الشيرازي هذا الوجه من الرّد مختصرا بقوله "والجواب أنّا لا نسلّم أنّ الحقيقة هي الحق، بل الحق شيء غيره، فالحق ما كان صادقا، والحقيقة استعمال اللفظ في ما وضع له، صدقا كان أو كذبا"[2].

2- واحتجوا بأنّ الله تعالى إذا خاطب الناس بالمجاز يلزم منه أن يسمى متجوّزا.

ودليل الملازمة هو أنّه إذا ثبت المشتقّ منه لشيء صحّ إطلاق اسم المشتقّ عليه، كتسمية من يضرب بأنه ضارب، ومن يأكل بأنه آكل ونحو ذلك. وبما أنه لا يجوز إطلاق اسم المتجوّز على الله إجماعا لم يجز إثبات المجاز في كلامه.

وردّ هذا الاستدلال بأنّ أسماء الله تعالى توقيفية بمعنى أنّ إطلاق الأسماء عليه يتوقف على الإذن منه. لهذا فإنّ امتناع تسميته متجوّزا ليس سببه امتناع وجود المجاز في كتابه بل عدم ثبوت توقيف بذلك، وله سبب آخر هو أنّ لفظ المتجوّز يستعمل لمن في كلامه قبح أو للمتسمّح في أقواله، ولو سميّ الله تعالى بهذا الإسم لأوهم هذا المعنى القبيح[3]

3- واحتجوا بأنّه على فرض كون المجاز ليس كذبا، غير أنّه يصار إليه عند العجز عن الحقيقة، والله تعالى منزّه عن ذلك[4].

واضح أنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ أهل اللغة يستعملون المجاز عند الضرورة ولمكان الحاجة، ولا يجوز وصف الله تعالى بالضرورة والحاجة.

1-الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 161- 162، ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 413

2-شرح اللمع: 1/ 170

3- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 23، الآمدي: الإحكام 1/ 68، الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 162.

4- الآمدي: الإحكام 1/ 65

وأجيب بأنّ هذا الأصل الذي بني عليه الدليل غير مسلّم في حقّ أهل اللغة. لذلك لا يلزم منه ما ذكروه في حقّ الله تعالى، وهو القادر على أن يتكلم بالحقيقة والمجاز وبغيرهما دون حاجة ولا ضرورة. والعرب لم يكونوا يتكلمون بالمجاز اضطرارا بسبب عجزهم عن الحقيقة، بل كانوا قادرين عليها، وإنّما استعملوا المجاز لوجوه مستحسنة في كلامهم، وبما أنّ القرآن نزل بلغتهم فقد جرى فيه الخطاب على عادتهم في استحسان ما استحسنوه من أساليب الكلام كالمجاز وغيره[1]

وقد حاول الغزالي أن يوفّق بين المذهبين ويجعل الخلاف لفظيا، فقال بعد ذكر القولين "وكلا القائليْن محقّ، ولو شرح ما أراده بالمجاز لم يخالفه الخصم الآخر"[2] ثمّ بيّن أنّ الحقيقة إذا أريد بها الحق الذي هو ذات الشيء وحقيقته فإنّ التقابل بينهما وبين المجاز بهذا المعنى يكون كتقابل الحقّ والباطل،لذلك يجب القطع بأنّ القرآن لا مجاز فيه بهذا المعنى. أما إذا أريد بالمجاز ما تُجُوِّزَ به عن الحقيقة اللغوية، فإنّ القرآن يشتمل على المجاز بهذا المعنى قطعا[3].

لكنّ هذه الطريقة في التوفيق لا تزيل الخلاف ولا تجعله لفظيا، لأنّه تبيّن من النقاش المتقدّم أنّ كل فريق كان يعرف ما يقصد، ولأنّه لا أحد منهما يقول بوجود الكذب في القرآن، وغاية الأمر أنّ منكري المجاز يقولون جدلا إنّه يترتب عليه وجود الكذب، وواضح أنّ الذين يقولون بوقوع المجاز في القرآن يقصدون المعنى الاصطلاحي الذي يقابل مصطلح الحقيقة اللغوية، والمخالفون إنما ينازعونهم في وجود المجاز بهذا المعنى أيضا، لذلك أكّد ابن تيمية. وهو أشهر منكري المجاز، أنّ النّزاع ليس لفظيا[4] فهو لا ينفي المجاز بوصفه باطلا يقابل الحق لأنّ هذا لا خلاف فيه، وإنّما ينفيه بمعناه الاصطلاحي وينكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

فهو إلى جانب مناقشاته المبثوثة في عدة كتب ورسائل ألف رسالة خاصة بالموضوع أطال فيها الردّ على الآمدي في قوله إنّ الأصوليين قسّموا الكلام إلى حقيقة ومجاز، فاعترض ابتداءً على طريقة نقله مؤكدا أنّ المجتهدين من السلف وكبار الأئمة الذين هم أصوليون قطعا بحكم اجتهادهم لم ينقل عنهم هذا التقسيم، والصواب في نظره أن يُنسب هذا التقسيم إلى " أكثر المصنّفين في أصول الفقه من أهل الكلام والرأي، كالمعتزلة والأشعرية وأصحاب الأئمة الأربعة"[5] وهذا يعني أنه لا يعتبر هؤلاء أصوليين عن جدارة بل مجرّد مصنفين في أصول الفقه لا يعتد بآرائهم إذا خالفوا المتقدمين.

1- الشيرازي: اللمع، ص 179 وشرح اللمع 1 / 170-171

2- أساس القياس: ص 34.

3- م. ن : ص 34

4- مجموعة الفتاوى: 7 / 76

5- م . ن: 20 / 220- 221

إنّ الحجّة المركزية التي يستند إليها ابن تيمية في إنكار هذا التقسيم هي كونه مُحْدَثا لم يعرفه السلف. ومما قاله في ذلك "وبكلّ حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلّم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه"[1].

وردّ على أصحابه من الحنابلة الذين رووا عن أحمد أنّه نصّ على وجود المجاز في القرآن بأنّ ذلك رواية تعارضها رواية أخرى، وعلى فرض صحّة رواية الإثبات فلم يكن أحمد يقسّم الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما أنّه لم يقصد بقوله "هذا مجاز اللغة" المجازَ الذي يقصده الأصوليون بوصفه استعمالا للّفظ في غير ما وضع له، بل المعنى عنده هذا مما يجوز في اللغة[2].

وهو يرى أنّ التقسيم المذكور ظهرت أوائله في المائة الثالثة، وقد يكون وجد في آخر المائة الثانية، لكنّه لم يشتهر إلا في المائة الرابعة، والراجح عنده أنّ الذين أحدثوه إنّما هم المعتزلة ونحوهم من المتكلمين[3].

فهذا التقسيم بناء على ذلك يصدق عليه وصف البدعة إذ هو عنده "مبتدع محدث لم ينطق به السلف"[4]، وإذا انتُقِد بأنّ حدوث المصطلح بعد السلف ليس دليلا كافيا على بطلانه فبمقتضى كلامه أنّ الذي يرجّح بطلانه هو ظهوره في بيئة مشبوهة في نظره هي بيئة المتكلمين، ومعلوم أنّ ابن تيمية وعامة الحنابلة يذمّون علم الكلام وأهله، لأنّه علم حادث مخالف لمنهج السلف.

وقد رَدّ على هذا الاعتراض بأنّه لا يُنكِر كلّ ما أحدثه النحاة من مصطلحات مثل الفاعل، والمفعول، والمصدر، والمعرب، والمبني، لأنّها اصطلاحات مستقيمة المعنى، فدليل البطلان عنده ليس مطلق الحدوث بل لابدّ من النظر أيضا في مدى استقامة المصطلح المحدث، وتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز محدث كتلك المصطلحات النحوية لكنّه ليس مستقيم المعنى مثلها[5]لذلك توسّع في بيان وجوه فساد هذا التقسيم بما ليس من غرضنا تفصيله، والمهمّ أنّ غرضه من هذا النقد، هو التصدّي للمتكلمين الذين وظّفوه في تأويل مسائل الإيمان والصفات وغيرها ومما يدل على ذلك أنه توقف طويلا لنقد مصطلحي الحقيقة والمجاز في كتاب "الإيمان" ردّا على المرجئة وغيرهم من الذين قالوا إنّ الإيمان حقيقة في التصديق مجاز في الأعمال[6].

1-م . ن: 7/ 60

2- م ن : 7/ 61

3- م ن: 7/ 60- 61

4-م ن : 7/ 76

5- م ن : م. ن 20/ 246

6- م ن : م.ن 7/ 59-60

ومن المهّم أن نشير إلى أنّه لم يستند في نقده إلى الحجج التي نسبها الجمهور إلى منكري المجاز كلزوم الكذب، وامتناع تسمية الله متجوّزا، ولزوم الضرورة لعجزه عن الحقيقة، وذلك لأنّها ظاهرة الضعف كما تقدّم بيانه، بل إنّه صرّح بتضعيف بعضها، من ذلك أنّه ردّ حجّة منع المجاز في القرآن لدلالته على العجز عن الحقيقة بأنّ صاحبها يلزمه التسليم بوجود الحقيقة، والحاصل أنها حجّة مرفوضة عنده لأنّها مبنية على الإقرار بصحة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز[1].

ولعلّ أهّم حجّة عنده هي إنكاره أصل الوضع الذي بني عليه تعريف الحقيقة بأنها استعمال اللفظ فيما وضع له، وبني عليه تعريف المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وذلك لأنه لا يمكن لأحد أن يثبت بنقل صحيح أنّ جماعة اجتمعوا فوضعوا أسماء اللغة ثم استعملوها بعد الوضع فيما يوافقه أو يخالفه، فلا معلوم عنده إلا الاستعمال[2] ومما قاله في ذلك: "من ادعى وضعا متقدّما على استعمال جميع الأجناس، فقد قال ما لا علم له به، وإنّما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال"[3].

والحاصل أنّه بهذه الحجّة وغيرها يقصد الردّ على المتكلمين الذين وصفهم بأنهم يلحدون في أسماء الله تعالى وآياته ويفتحون بالمجاز أبواب شرّ يصرفون فيها صفات الله "عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة"[4].

وهذا المقصد من النفي ليس خاصا بابن تيمية، بل إنّ الذين سبقوه إلى إنكار المجاز في اللغة والقرآن خاصة يشاركونه في حذره من تأويل الصفات بناء على المجاز، ومع أنّ ابن تيمية لم يستند إلى الأدلة المنسوبة إليهم، فقد ظهر فيها استدلالهم بنفي صفات النقص عن الله تعالى كالكذب، والعجز، والتجوّز.

فائـدة المسألـة

تبيّن لنا أنّ الأصل الذي بنى عليه ابن تيمية إنكار المجاز هو المحاذير الكلامية، لأنه يرى أنّ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز نشأ بين المتكلمين الذين اشتغلوا بالكلام فيما سكت عنه السلف، فطفقوا يؤوّلون آيات الصفات موظفين آلية التقابل بين الحقيقة والمجاز خدمة لمقالاتهم الحادثة.

وقد تصدّى هو ومن وافقه للتيّار الواسع من العلماء في مختلف الاختصاصات وهو واع بأنّه يسعى إلى زحزحة ثابت من ثوابت الثقافة اللغوية والدينية. لذلك توسع في النقد وأطال الكلام في

1- م.ن : 20/ 251

2- م. ن: 7/ 62

3-م.ن : 7/ 65

4- م.ن: 6/ 216

الموضوع حتى صار ما كتبه بمثابة مشروع نقديّ متكامل يعيد النظر بطريقة جذرية في جميع التفاصيل العلمية التي بناها المتكلمون والأصوليون على الحقيقة والمجاز.

وواضح أنّ هذا النقد يندرج ضمن نقده العام لعلم الكلام الذي يعدّ علما مذموما عنده وعند عامة الحنابلة.

وقد لفت موقف ابن تيمية اهتمام الدكتور محمد النّويري فتقصّى قدر جهده مراحل نشأة مصطلح المجاز وتطوره، ورجّح صلته ببيئة المتكلمين[1] واستنتج أنّ تقدير ابن تيمية لا تعوزه الوجاهة " ذلك أنّ تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز أمر اقتضاه سعي المتكلمين إلى الخروج من المضايق التي يصطدمون بها كلما اعترضتهم الآيات أو الأحاديث المتشابهة"[2] لكنّ هذا لا يعني أنه يوافقه في سعيه إلى تقويض الأسس المعرفية التي يقوم عليها مفهوم المجاز، وإلى خلخلة الأسس الفكرية التي يقوم عليها الفكر العربي الإسلامي المخالف لما يراه أهل السنة والجماعة[3] فليس من غرضه مساجلته ولا مناقشة المتكلمين في اختياراته، وإنما غرضه إثبات أثر علم الكلام في الدراسات اللغوية. ونحن غرضنا إثبات أثر هذا العلم في مباحث علم أصول الفقه بما فيها المباحث اللغوية، ويهمّنا أيضا النظر فيما يفيد الفقه وأصوله من المبادئ الكلامية.

ولسنا نرى فائدة ظاهرة من هذا النقد الجذري لمصطلح المجاز، وإذا كان لهذا النقد من فائدة، فهي خاصة بأصحابها الذين يهمهم رفض استعمال المجاز في تأويل آيات الصفات، وهذا الموضوع لا علاقة له بالفقه وأصوله.

أما الأصوليون القائلون بالمجاز في القرآن فقد أثاروا هذه المسألة وردّوا على المخالفين لفائدتين على الأقلّ:

إحداهما: خاصّة بعلم الكلام، وتتمثل في تسديد المعتقد، لأنّهم رفضوا ما يلزم عن المجاز من نسبة صفات النقص إلى الله تعالى، وقد أُلجِئوا إلى المساجلة الكلامية في هذا الجانب بحكم أنّ الخصوم أرادوا إحراجهم بإثارة المحذورات الإيمانية.

أما الفائدة الثانية: فهي ذات علاقة مباشرة بالفقه وأصوله، وليس من الضروري هنا ذكر مسائل فقهيّة محددة، لأنّ جمهور الأصوليين يدافعون في هذه المسألة عن آلية لغوية هامة جرى بينهم العمل على توظيفها في قواعدهم الأصولية، كما وظّفها الفقهاء في مباحثهم الشرعية. وذلك لأنّ إسقاط

1- علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب: ص 180

2- م. ن : ص 191

3- م. ن: ص 193

المجاز من اللغة أو من القرآن والحديث يترتب عليه إسقاط كلّ المباحث التي توسعوا في تقريرها بناء على المجاز الذي يقابل الحقيقة، وهي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال كافة القواعد الترجيحية المؤسسة على ذلك، كقولهم إنّ الحقيقة أرجح من المجاز، ومثل اختلافهم في ترجيح المجاز المشتهر على الحقيقة، واختلافهم في الترجيح بين المجازات المتعارضة، كترجيح المجاز الأشبه بالحقيقة على ما ليس كذلك، وترجيح المجاز الأظهر والأشبه بالحقيقة، وترجيح المجاز الأشهر علاقة واستعمالا، وترجيح الخبر الذي يلزم من العمل به مجاز واحد على الذي يلزمه منه مجازان[1].

وواضح أنّ هذه المسائل وغيرها مما له صلة بالمجاز هي مسائل أصولية تتعلق مباشرة باستنباط الأحكام من النصوص، لذلك فإنّ استدلال الأصوليين على إثبات المجاز في اللغة عامة، وفي القرآن خاصة يعدّ إثباتا لجميع الفوائد الأصولية والفقهية المبنية على ذلك.

وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أنّ إثبات المجاز في القرآن عند القائلين به يعدّ مسألة أصولية، لأنه تتوفّر فيها أهم ضوابط الاستمداد، فهي تلائم ضابط التوقف من جهة الاستناد إلى أصول العقيدة لتأصيل قاعدة المجاز، وتناسب ضابط التسديد، لأنّ جمهور الأصوليين يهمّهم تسديد المعتقد عند كلامهم على المجاز أو غيره من القواعد. لذلك نفوا عن الله تعالى الصفات الباطلة التي ادّعى المخالفون أنّها تلزم من القول بالمجاز.

كما أنّ الكلام فيها مناسب لعلم أصول الفقه، إذ هو يتعلق بمبحث لغوي ذي علاقة مباشرة بفهم النصوص الشرعية. وهي تناسب كذلك ضابط الإنتاج من جهة أنّ قاعدة المجاز أثْرَت المباحث الأصولية بآلية لغوية مهمّة تفيد الفقه إفادة مباشرة في فهم النصوص من حيث معرفة مقاصد الشارع، ومن جهة الترجيح بينها إذا كانت متعارضة عند الاستنباط.

أصولها الكلامية

يعود الخلاف في هذه المسألة إلى جميع المقالات الكلامية التي احتجّ أصحابها بالمجاز. ومن أهمها بناء على ما تقدّم:

1- مسألة الإيمان أو "الأسماء والأحكام"

2- تأويل صفات الله تعالى.

3- تنزيه الله عن صفات النقص كالعجز ونحوه.

1- محمد الشتيوي: الترجيح بين الأخبار، ص 369 – 372.

الفصل الثالث

الأمـر

المبحث الأول: مسألة حقيقة الأمر

المبحث الثاني: مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

تمهيد

الأمر مبحث لغوي مرتبط بالدلالة، لأنه يدلّ على طلب الفعل المأمور به، وهذا الوجه الدلالي هو الذي جعله مبحثا أصوليا يهتم فيه الأصوليون بوجوه دلالة الأمر على الأحكام الشرعية.

وأغلب ما يقال في الأمر ينطبق بطريقة عكسية على النهي مع بعض الفروق[1] وذلك لأنّهما يشتركان في كون كل واحد منهما يعتبر طلبا شرعيا، غير أنّ الأمر طلب فعل، بينما النهي طلب ترك، بل سيأتي في المسألة الثانية أنّ بعض الأصوليين يرون أنّ الأمر النفسي هو عين النهي النفسي.

وقد اعتنى الأصوليون بمباحث الأمر والنهي عناية فائقة تميّزوا بها فعلا عن اللغويين، ولم يكونوا فيها عالة عليهم من كل وجه، بل استفادوا منهم بالقدر الذي يخدم أغراضهم الأصولية التي كانت مهيمنة بوضوح في أغلب المسائل.

ويعود هذا التميّز إلى أنّ دراستهم كانت مركّزة على المستوى الدلالي، فهم لا يلتفتون إلى المستويات الصرفية والنحوية إلا بالقدر المؤثّر في دلالة الصيغة[2].

ويؤكّد ذلك أنّهم تكلموا على الأمر والنهي في سياق المباحث الموضوعة للنظر في كيفية دلالة اللفظ أو الخطاب على المعنى أو على الحكم الشرعي[3].

1- سيأتي في آخر المسألة الثانية بيان لفرق من هذه الفروق.

2- حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين ص 66.

3- مثال ذلك أنّ الرازي تكلم على الأوامر والنواهي في الباب التاسع الذي عنوانه "في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله على الأحكام" (المحصول: 1/ 169) وصدر الشريعة جعل عنوان الباب الثاني "في إفادة اللفظ الحكم الشرعي المعتبر من الإنشاء الأمر والنهي" (التوضيح: 1/ 328).

لكنّ السؤال الذي يهمنا هو: كيف اقتحمت المبادئ الكلامية مباحث الأمر؟

من المهمّ أن نشير ابتداء إلى أنّ أغلب مباحث الأمر هي مسائل أصولية خالصة لم تظهر فيها المبادئ الكلامية أصلا، أو ظهرت فيها ظهورا خفيفا غير مؤثّر، لأنّها تهتم في عمومها – كما قلنا – بوجوه الدلالة على الأحكام.

فقد تكلموا – مثلا – على الأمر المجرّد عن القرائن هل يدلّ على الوجوب؟ وهل يدل على الفور أو على التراخي؟ وهل يدلّ على التكرار؟ كما بحثوا في دلالة الأمر إذا ورد بعد الحظر. ومن الواضح أنّ هذه المباحث الدلالية وغيرها ذات صبغة أصولية ظاهرة، لأنّ الخلاف فيها كانت له آثار في الخلافات الفقهية[1].

غير أنّ الأصوليين انساقوا في تفاصيل عدة مسائل أخرى إلى استحضار المسلّمات الكلامية حرصا منهم على تحقيق التطابق بين مبادئ الكلام ومسائل الأصول، فأدّى بهم ذلك إلى الخوض فيما لا يدخل تحته عمل، ولا تترتب عليه فوائد فقهية.

ويظهر أنّ السبب الذي أدى بهم إلى ذلك هو أنّهم لم يكتفوا بالنظر في صيغ الأمر ودلالاتها على الأحكام بل اجتهدوا إلى جانب ذلك في مراعاة صفات الآمر الذي هو الله تعالى، ونظروا إلى الأمر بوصفه قسما من أقسام كلام الله النفسي القديم، وعليه فالأمر عند القائلين بالكلام النفسي صفة قديمة من صفات الله تعالى ينبغي النظر فيها بما يناسب التنزيه الإلهي.

يضاف إلى ذلك أنّ الأصوليين نظروا في المأمور أو المحكوم عليه الذي هو المكلّف، وفي المأمور به أو المحكوم به الذي هو فعل المكلّف، فتسربت بذلك إلى مباحث الأمر مسائل الاستطاعة واقترانها بالفعل، والتكليف بما لا يطاق وغيرها من المباحث المتعلقة بالمكلف وأفعال العباد. والملاحظ أنّ هذه المسائل ذكرها أكثر الأصوليين في مباحث الحكم الشرعي، بينما ذكرها بعضهم في مباحث الأمر والنهي. وهناك من ذكرها في الموضعين مازجا بين مباحث الحكم ومباحث الأمر والنهي في مسائل متداخلة بعضها من بعض كما فعل الباقلاني[2].

وفي ذلك دليل على الترابط الوثيق بين مباحث الأمر والنهي ومباحث الأحكام التكليفية.

وقد سبق أن ذكرنا أغلب هذه المسائل في الباب الثاني المخصص لمباحث الحكم الشرعي، غير أنّ العناوين أو الترجمات كانت مختلفة نسبيا وإن كانت المدلولات واحدة أو متقاربة.

1– ذكر الإسنوي أربع عشرة مسألة من مسائل الأمر مشفوعة بمسائلها الفقهية المخرّجة عليها. انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: من ص 151 إلى ص 167.

2– أكثر مباحث الجزء الأوّل من تلخيص الجويني لتقريب الباقلاني متعلقة بالأحكام الشرعية والأوامر والنواهي.

ومن هذه المسائل:

1- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه؟

وقد سبق أن ذكرناها تحت عنوان "هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما معا؟"

2-هل يكون المأمور مكلّفا بالحكم عند حصول الشرط الشرعي؟

وقد تكلّمنا عليها مترجمة كالتالي: "هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف؟"

3- هل يصحّ علم المكلّف بأنه مأمور بالفعل؟

وهي نفس ما تقدّم الكلام عليه بعنوان "التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقوعه". وقد بيّنا في مباحث الحكم أنّ أصل هذه المسألة مبني على الخلاف في اشتراط علم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال، لكنّ الأصوليين انتقلوا من الكلام على علم المأمور إلى الكلام على الآمر، فصارت بذلك مسألة كلامية.

4- هل يؤمر المكلّف بما ليس كسبا له؟

وهي تندرج ضمن مسألة التكليف بما لا يطاق.

5- هل الفعل المعدوم مأمور به؟

وهي مسألة التكليف بالمعدوم نفسها.

6- هل المعدوم يصلح مأمورا؟

وقد تقدّمت تحت عنوان "الحكم على المعدوم" والمقصود بذلك أمر المكلّف قبل وجوده.

7- هل الأمر يقتضي حسن المأمور؟

وهي تندرج في سياق مسألة التحسين والتقبيح، هل هما شرعيان أو عقليان؟

وقد بقيت مسائل أخرى حضرت فيها المبادئ الكلامية، ويعتبر البحث فيها أليق بحقيقة الأمر من غيرها، وهي:

1- حقيقة الأمر.

2- علاقته بالإرادة.

3- صيغته.

4- هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟

وبما أنّ إرادة الأمر وصيغته مرتبطتان بحقيقته فقد جمعناهما مع حقيقة الأمر في مسألة واحدة، فصار هذا المبحث مكوّنا من مسألتين:

1- حقيقة الأمر.

2- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

المبحث الأوّل: مسألة حقيقة الأمر

الكلام على حقيقة الشيء هو كلام على ماهيته أو مائيته بوصفه جوابا عن سؤال: ماهو؟

ولما كان الأمر من أقسام الكلام[1] استدعى الكشف عن مائيته الكشف عن مائية الكلام[2].

لذلك توقّف عدد من الأصوليين في بداية كلامهم على حقيقة الأمر ليبيّنوا حقيقة الكلام قصد بناء القول في الجزء على القول في الكلّ.

ولقد كان قولهم في ذلك قولا كلاميا خالصا لا يكاد الناظر فيه يشعر أنّه يتابع موضوعا أصوليا، بل إنّ الجويني عرض الموضوع باعتباره بيانا لمذهب "أهل الحق"[3] في مقابل مذهب أهل الباطل والضلال. ومثل هذه المصطلحات المضخّمة لنتائج الخلاف إنّما يكثر استعمالها عادة في الجدل الكلامي الذي تتردّد فيه أوصاف التضليل للمخالفين. أما الجدل الأصولي فالآراء المعروضة فيه تتردد بين الصواب والخطإ، لا بين الإيمان والكفر، لأنّ الخطأ في استنباط الأحكام العملية دون الخطإ في فهم أصول الإيمان.

يعتقد الأصوليون الأشاعرة تبعا لمتكلميهم أنّ الكلام يطلق على النفسانيّ واللسانيّ، غير أنّهم اختلفوا في صفة هذا الإطلاق، هل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما، فكانت لهم في ذلك ثلاثة أقوال:

أحدها: أنّه – أي الكلام – حقيقة في اللسانيّ مجاز في النفساني، لأنّ المتبادر إلى الفهم عند قولنا: تكلّم فلان أو لم يتكلّم هو اللساني قبل النفساني[4].

ثانيها: أنّه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني[5] وهذا القول منقول عن الأشعري[6] وهو الذي عليه

1- المشهور عند الأصوليين أنّ الكلام ينقسم إلى أمر، ونهيّ، وخبر، واستخبار (الغزالي: المستصفى، ص 202).

2- المازري: إيضاح المحصول، ص 188.

3- البرهان: 1/ 149.

4- القرافي: نفائس الأصول 1/ 435.

5- المازري: إيضاح المحصول، ص 194.

6- ابن السبكي: الإبهاج 2/ 3.

سائر الأشاعرة كما أكّد ابن العربي[1]، وصرّح بأنّه يقول به[2].

ثالثها: أنّه يطلق بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطّعة المسموعة. ومعنى ذلك أنّ الكلام حقيقة في القسمين. وهو منقول عن أبي الحسن الأشعري[3] ونسبه الرازي إلى المحققين من الأشاعرة[4].

والحاصل أنّ الكلام يطلق على المعنى النفسي في الأقوال الثلاثة، غير أنّه يعدّ مجازا في القول الأوّل، وحقيقة في القولين الثاني والثالث. ويظهر أنّ القول الثاني هو الأشهر عند الأشاعرة، وذلك لأنّهم توسعوا في الدفاع عن الكلام النفسي في كتبهم الكلامية بالدرجة الأولى ثم في كتبهم الأصولية بدرجة أقلّ، والمهمّ أنهم يعتبرون العبارات دالّة على الكلام النفسي، وهي لا تسمّى كلاما إلا تجوّزا وتوسّعا[5].

ويذهب الأحناف بناء على مذهبهم الماتريدي إلى إثبات الكلام النفسي القديم، وهم في ذلك كالأشاعرة يرون أنّ العبارات دالة على الكلام النفسي بوصفه صفة أزلية لله تعالى، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه[6].

ولما ثبت عند هؤلاء أنّ الكلام نفسي أزلي، ولساني حادث يعدّ دليلا على النفسي، وكان الأمر قسما من أقسام الكلام بنوا بحثهم في حقيقة الأمر على مذهبهم في الكلام بجميع أقسامه.

لذلك حدّ الباقلاّني الأمر بأنّه "القول المتضمّن اقتضاء الطاعة من المأمور لفعل المأمور به"[7] ثمّ بيّن في سياق بيانه لهذا الحدّ أنّ الأمر إذا أطلق عندهم – أي الأشاعرة – لم يريدوا به الصيغ والعبارات بل المعنى القائم بالنفس، وعليه فإنّ قول القائل "إفعل" ليس هو نفس الأمر، ولا عين الكلام "وإنّما هو من قبيل الدلالات على الكلام كالإشارة والرموز والكتابة"[8].

1- أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي المعافري، من أهل إشبيليّة بالأندلس، فقيه مالكي تفنّن في كثير من العلوم، من مؤلفاته: "أحكام القرآن" و"عارضة الأحوذي على كتاب الترمذي" و"العواصم من القواصم". ت: 543هـ (الديباج المذهب: 2/ 252-256).

2- المحصول: ص 52-53.

3- ابن السبكي: الإبهاج 2/ 3.

4- المحصول: 1/ 55.

5- الجويني: التلخيص 1/ 240-241.

6- أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، 1/ 339.

7- الجويني: التلخيص 1/ 242

8- م.ن: 1/ 243.

وقد اختار الجويني التعريف نفسه تقريبا مع إضافة قيد "بنفسه" فقال "الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به"[1] فرغم أنه أثبت "القول" في بداية التعريف لتمييز "الأمر" عما عدا "الكلام" كالفعل والإشارة فقد أراد دفع توهّم أن يكون القول اللساني هو الذي يقتضي الطاعة بنفسه، بل هو يقتضيها بواسطةٍ قد تكون التوقيف عند القائلين بأنّ اللغة توقيفية، وقد تكون الاصطلاح على قول مخالفيهم. فالذي يقتضي الطاعة بنفسه دون واسطة هو الأمر النفسي، لأنّه ثابت في النفس لا يتبدّل، ولا ينقلب. وإنّما الذي يتبدّل هو التعبير عنه بالألفاظ اللغوية التي تختلف من قوم إلى قوم، إذ المقتضى النفسي الواحد يمكن أن يعبّر عنه بلغات مختلفة[2] وقد قال موضحا ذلك "وقولنا بنفسه، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة، فإنّ العبارة لا تقتضي بنفسها، وإنّما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها"[3].

واعتُرض على هذا التعريف من جهة أنّه يلزم عنه الدور بسبب أنّ لفظتي المأمور والمأمور به مشتقتان من الأمر، ولا يجوز ذكر الأمر في حدّ الأمر، لأنه تعريف للشيء بنفسه، وهو محال ممتنع[4]. لذلك عرّفه الرازي بأنّه "طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء"[5]. وقد بيّن ابن السبكي أنّ هذا التعريف يدخل فيه النفساني[6]. والرازي حين لم يقدّم "القول" في الحدّ كما فعل الباقلاني والجويني إنّما أراد دفع توهّم أن يكون هو نفس الطلب، لذلك أكّد أنّ معنى الطلب ليس نفس الصيغة، بل هو ماهية قائمة بقلب المتكلم تجري مجرى علمه وقدرته، أمّا الصيغة المخصوصة فهي دليل على تلك الماهية[7]. وبذلك يتبيّن أنّ قوله في بداية التعريف "طلب الفعل" معناه أنّ الأمر ماهية نفسية قائمة بذات المتكلم. أما قوله "بالقول" فمعناه أنّ القول المخصوص هو الذي يدل على الطلب النفسي وليس هو نفس الطلب. وحاصل تعريفه أنّ الأمر طلب نفسي للفعل يعبّر عنه بقول لفظي على سبيل الاستعلاء.

أما المعتزلة فينكرون المعنى القائم بالنفس، ويرون أنّ الكلام هو "الأصوات المقطّعة ضربا من التقطيع"[8] أو هو على حدّ قول القاضي عبد الجبّار "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف

1- البرهان: 1/ 151.

2- المازري: إيضاح المحصول، ص 193.

3- البرهان: 1/ 151.

4- الرازي: المحصول 1/ 188 – الآمدي: الإحكام 2/ 201.

5- المحصول: 1/ 190.

6- الإبهاج: 2/ 5.

7- المحصول: 1/ 190.

8- المازري: إيضاح المحصول، ص 193.

المعقولة"[1] وقد اكتفى بذكر الحروف في الحدّ دون ذكر الأصوات لأنّ الكلام "لا يكون حروفا منظومة إلا وهي أصوات مقطعة، فذكر ذلك يغني عن ذكر الأصوات"[2].

وبناء على مذهبهم في الكلام أكّدوا أنّ الأمر – كما يقول أبو الحسين البصري-: "يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص"[3] أي إنّه يقع على الصيغة من حيث هي لفظ يقول فيه القائل لمن دونه "إفعل" أو ما يقوم مقامه[4].

فالمعنى النفسي بناء على ذلك ملغى من تصورهم، ولا وجود له في الأمر حقيقة ولا مجازا، إذ لا حقيقة عندهم إلا القول المخصوص.

غير أنّ اعتراضات الأشاعرة كانت قوية بحكم أنّ ما يقع في النفس قبيل الأمر أو عنده حقيقة ثابتة يصعب إنكارها، لذلك أدخل المعتزلة عنصرا آخر جعلوه شرطا في الأمر هو "الإرادة"، فلا معنى للأمر عندهم إلا إذا كان قولا مخصوصا على طريق العلوّ يراد به "أن يفعل المقول له ذلك الفعل"[5]. لهذا أكّد القاضي عبد الجبّار أنّ الأمر ليس إلاّ الإرادة[6].

وزاد بعض المعتزلة الإرادة تفصيلا فقالوا لا بدّ في الأمر من ثلاث إرادات: إرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال، أي إيقاع المأمور به[7].

وإذا كانت الإرادتان الأوليان لا يتعلق بهما كبير خلاف، فإنّ الإرادة الثالثة التي هي إرادة الامتثال كانت موضوع خلاف اشتغل به الأصوليون تفريعا على أصل كلامي يتعلق بمبحث الإرادة الإلهية، هل يفرّق بينها وبين الأمر، أو هي الأمر نفسه؟ وهل يجوز أن يأمر الله تعالى بفعل لا يريد وجوده، بل يريد عدمه؟[8].

ولم يكتف الأصوليون في هذه المسألة الكلامية بمجرّد تلقي التصوّر من المتكلمين واعتباره مبدأ مسلّما، بل ولجوا باب التصديق استدلالا ونقضا.

1- المغني: 7/ 6.

2- م.ن: 7/ 7.

3- المعتمد: 1/ 39.

4- الآمدي: الإحكام 2/ 188.

5- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 41.

6- شرح الأصول الخمسة: ص 436.

7- الغزالي: المستصفى، ص 203 – الآمدي: الإحكام 2/ 200.

8- السمرقندي: ميزان الأصول 1/ 205.

فأهل السنّة من الأشاعرة والحنابلة والأحناف يفرقون بين الأمر والإرادة، ولا يعتبرون الإرادة داخلة في حقيقة الأمر ولا شرطا فيه لذلك قال الكلوذاني من الحنابلة "الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، من غير اشتراط إرادة الآمر المأمور به"[1]. ولو كان الأمر هو الإرادة لوقعت جميع المأمورات، وذلك لأنّ الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه[2] فإذا لم توجد الإرادة لم يحدث الفعل ولو كان الأمر موجودا. والحاصل عندهم أنّ الله تعالى قد "يأمر بما لا يريد كونه"[3].

واحتجوا بعدة أدلة، منها أنّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه، ولو أراده لوقع، لأنه سبحانه فعّال لما يريد[4]. كما أنّ سبحانه أمر بالإيمان من علم أنّه لا يؤمن، ولم يرده منه[5]، وذكروا مثالا لذلك كفر أبي لهب مع أنّه مأمور بالإيمان. واحتجّوا أيضا بقوله تعالى لأهل الجنّة ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ**﴾ [6] فهو تعالى قد أمرهم بذلك ولم يرده منهم، أي لم يرد تكليفهم بالامتثال للأمر، إذ "لا يمكن تحقيق الأمر إلا بوعد ووعيد، فتكون الآخرة دار تكليف ومحنة، وهو خلاف الإجماع"[7].

وقد ردّ المعتزلة هذه الأدلة بوجوه متعددة من النقض، نذكر منها أنّ أمر الله تعالى لأهل الجنّة بالأكل كان يريد منه إيقاعهم للفعل "لأنّ في علمهم بإرادته ذلك منهم زيادة مسرّة"[8]. أمّا أمره تعالى إبراهيم بذبح ولده فتأوّله المعتزلة بتأويلين على فرض أنّه عليه السلام قد رأى في المنام صيغة الأمر، أحدهما أنّه تعالى قد أمره بالذبح ففعله، لكنّ الله تعالى كان يلحم ما يفرّيه إبراهيم شيئا فشيئا. وثانيهما أنّه تعالى لم يأمره بالذبح، ولو أمره لكان مريدا له، ولوقع، ولمّا لم يقع فعل الذبح من إبراهيم عليه السلام دلّ ذلك على أنه تعالى لم يأمره به ولم يرده منه، وإنّما أمره بمقدّمات الذبح كالاضطجاع وأخذ المدية، وهو عين ما فعله إبراهيم، فثبت بذلك أنّ ما أمر الله به إبراهيم قد أراد وقوعه منه[9].

وليس من مقاصدنا مناقشة أدلة الفريقين ولا الترجيح بين المذهبين، لأنّ غرضنا هو إثبات وجود الجدل الكلامي في كتب الأصول ونقده منهجيا من جهة إفادته لعلم أصول الفقه بناء على ضوابط الاستمداد.

1- التمهيد: 1/ 114.
2- العبّادي: الآيات البينات 2/ 276.
3- أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص 81.
4- ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 3/ 15.
5- المحلي: شرح جمع الجوامع 1/ 467.
6- الحاقّة: الآية 24.
7- الغزالي: المستصفى، ص 203.
8- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 48.
9- م.ن: 1/ 49.

غير أنّه من المهمّ أن نضيف موقفا ثالثا اجتهد أصحابه في أن يكون وسطا بين الموقفين السابقين. وقد تبنّاه عدد من أهل السنّة يظهر أنّ أكثرهم من المتأخرين، وفيهم مالكية، وشافعية، وأحناف، وحنابلة. والذي حملهم على ذلك هو أنهم لاحظوا أنّ حججهم السابقة يمكن أن لا تكون ملزمة للمعتزلة، لأنّ أصولهم – أي المعتزلة – لا تمنع من تخلّف المراد عن الإرادة[1]، فالإرادة عندهم هي "الداعي إلى الفعل من اعتقاد نفع أو جلب مصلحة"[2] وهي لا تستلزم المراد قطعا، فالله تعالى أراد إيمان الكفار وطاعة الفسّاق، لكنّ ذلك لم يقع منهم. وليس ذلك نقصا في حق الله تعالى، لأنه سبحانه أراد وقوع ما أمرهم به رغبة منهم واختيارا لا كرها واضطرارا[3].

ويمكن اعتبار هذا الموقف ضربا من التحقيق والمراجعة، أو النقد الذاتي داخل المذهب قام به الأصوليون المتأخرون من أهل السنّة. ولهم في ذلك كلام كثير ضعّفوا فيه أدلة أصحابهم[4].

ويعود هذا النقد في عمومه إلى أنّ نصوص القرآن فيها أوامر وقعت مطابقة للإرادة، وأوامر لم تقع وفق الإرادة. وواقع الناس يدلّ على وجود الطاعة وانتفائها، فالمطيعون وقع الفعل منهم موافقا للإرادة، والعصاة خالفوها مع توجّه الأمر بالفعل للصّنفين، فدلّ ذلك على وجود إرادة الامتثال في الأمر الموجه للمطيعين، وعلى عدم وجودها في الأمر الموجّه للذين لم يطيعوا، وهذا يعني أنّ الأمر اتّحد مع الإرادة في حالة وباينها في حالة أخرى.

ولهذا وجدنا الشاطبي الذي كان من أشدّ الأصوليين حرصا على عدم إدخال الكلاميات في أصول الفقه يتوقّف عند هذه المسألة ويصرّ على أنّ الأمر يستلزم إرادة من الآمر، إذ الأمر عنده "يتضمّن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه"[5]. وهذا التصريح بدخول الإرادة في حقيقة الأمر لا يعني أنّه يوافق المعتزلة الذين أثبتوا الإرادة، ويخالف أهل السنّة الذين نفوها. لكنّه إنّما ذكر ذلك تمهيدا لتدقيق رآه غاب عن كثير من الأصوليين حين تكلّموا في موضوع الأمر والإرادة. والحاصل أنّ الإرادة التي اشترطها الشاطبي في الأمر ليست هي التي نفاها الأصوليون من الأشاعرة.

وبيان ذلك عنده أنّ الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: "الإرادة الخَلقية القدَرية المتعلقة بكلّ مراد"[6]. وهذه الإرادة لا تتخلف، وهي مغايرة

1- العطّار: حاشية شرح المحلي 1/ 467.

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 371 – أمير باد شاه: تيسير التحرير 1/ 341.

3- العطّار: حاشية شرح المحلي 1/ 467.

4- انظر: ابن عبد الشكور: مسلّم الثبوت 1/ 371 – العبّادي: الآيات البيّنات 1/ 276-277.

5- الموافقات: 3/ 119.

6- م.ن: 3/ 119.

للأمر، وغير مشروطة فيه، فقد توجد مع الأمر وقد لا توجد، وأمثلتها في القرآن كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرِجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ** ﴾ [1] ومثل قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام ﴿ **وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيَ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ [2].

أمّا الإرادة الثانية: فهي "الإرادة الأمْرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به، وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنّه (أي الله تعالى) يحبّ فعل ما أمر به ويرضاه، ويحبّ أن يفعله المأمور ويرضاه من حيث هو مأمور به"[3]. والإرادة بهذا المعنى يستلزمها الأمر، لأنّه تعالى لا يأمر إلا بما يريد. والآيات الواردة في هذا المعنى عديدة منها قوله تعالى ﴿ **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [4] وقوله سبحانه ﴿ **مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ** [5] ﴾ ومعنى ذلك أنّ الله تعالى أراد اليسر والتطهير ورفع الحرج بأوامره التشريعية التي أراد أن يأتمر بها العباد، فأطاع منهم من أطاع وفق الإرادة، وعصى من عصى، لكنّ هذا الذي يقع من العصاة وإن خالف الإرادة التشريعية المقصودة بالأمر لا يقع خلافا للإرادة الخَلقية القدَرية. قال الشاطبي "ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك، وحاصل الإرادة الأمرية أنّها إرادة التشريع، ولا بدّ من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين"[6].

ولم يتفرّد الشاطبي بهذا التدقيق الذي يقتضي إثبات إرادة في الأمر هي غير الإرادة التي نفاها القدماء من أهل السنة، بل ذهب إليه ابن تيمية من الحنابلة، ونسبه إلى المحققين من أهل السنة، فقال "والمحققون من هؤلاء يقولون: الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة خَلقية قدرية كونية، وإرادة دينية أمرية شرعية"[7] ثمّ أخذ يفصّل المسألة بطريقة لا تختلف عمّا فصّله الشاطبي عموما[8]. وهو ما ذهب

1- الأنعام: 125.

2- هود: الأية 34.

3- الشاطبي: الموافقات 3/ 120.

4- البقرة: الأية 185.

5- المائدة: الأية 6.

6- الموافقات: 3/ 121.

7- منهاج السنة النبوية: 3/ 16.

8- م.ن: 3/ 16-17-18. مع الملاحظ أن محمد العروسي حين نقل هذا القول عن ابن تيمية ذكره بطريقة تشعر أنّ الحنابلة قد تفردوا بهذا الرأي الوسط ناسبا نفي الإرادة مطلقا إلى الأشاعرة دون ذكر موقف المحققين منهم. هذا مع أنّ عددا من الحنابلة كانوا ينفون الإرادة مطلقا دون تفصيل كما ذكرنا ذلك في بداية عرض الأقوال (انظر المسائل المشتركة: من ص 118 إلى ص 125).

إليه ابن القيم حين ذكر موقف المعتزلة الذين قالوا إنّ الأمر يستلزم الإرادة، وموقف أهل السنة الذين ذهبوا إلى أنّه لا يستلزمها ثمّ قال "والصّواب أنّ الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنّه لا يأمر إلا بما يريده شرعا ودينا، وقد يأمر بما لا يريده كونا وقدرا"[1].

ونقل بعض الأحناف أنّ أصحابهم قسّموا الإرادة إلى قسمين: تكوينية قديمة تستلزم وقوع المراد قطعا، وهي التي لا تشترط في الأمر، وإرادة تشريعية تبيّن المشروعات لا تستلزم وقوع المراد قطعا، وهي التي يمكن إثباتها في الأمر[2].

وواضح أنّ الأصوليين في مختلف مواقفهم المذكورة لم يكتفوا بالاستناد إلى مسألتي "الكلام النفسي" و"الإرادة" بل استصحبوا أيضا مسألة "القدر" أو "أفعال العباد".

فالمعتزلة يرون أنّ المعاصي الواقعة هي من اختيار العباد ولم يقدّرها الله تعالى ولم يردها، لأنه لم يأمر بها. وإنّما أراد ما أمر به من محاسن ومصالح. والذين نفوا دخول الإرادة في حقيقة الأمر يرون أنّ جميع أفعال العباد خيرها وشرّها واقعة بإرادة الله خلافا للمعتزلة، ولما كانت كثير من الأوامر مخالفة لما قدّر الله وقوعه بإرادته أنكروا التلازم بين الأمر والإرادة. أمّا المتوسطون ففرّقوا بين الإرادة التي هي من القدر، والإرادة التي هي من التشريع، وجعلوا الإرادة التشريعية داخلة في حقيقة الأمر خلافا للإرادة القدرية التي قد توجد فيه وقد لا توجد، بمعنى أنّ الأمر لا يستلزمها بالضرورة.

ثمّ إنّ الأصوليين بنوا على مسألة العلاقة بين الأمر والإرادة مسألة أخرى هي: هل الطاعة موافقة الأمر أو موافقة الإرادة؟.

وظاهرٌ أنّ المعتزلة الذين يجعلون الإرادة لازمة في الأمر يذهبون إلى أنّ الطاعة هي موافقة الإرادة، أمّا أهل السنّة الذين يخرجون الإرادة من حقيقة الأمر، فمذهبهم أنّ الطاعة هي موافقة الأمر لا موافقة الإرادة[3].

ومن المسائل التابعة لحقيقة الأمر مسألة: " هل للأمر صيغة؟"

غير أنّ الأصوليين اختلفوا في ترجمة المسألة بهذه الطريقة بناء على اختلافهم في تفسيرها أو في المقصود بها.

فقد بيّن الغزالي أنّ هذه الترجمة خطأ، لأنّه لا خلاف في وجود صيغة لفظية تدل على الأمر، فقول الشارع أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، واضح في الدلالة على الأمر، كما أنّه إذا قال أوجبت

1- شفاء العليل: ص 280.

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 371.

3- الرازي: المحصول 1/ 188-189. ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 385.

عليكم كذا وإذا تركتموه فأنتم معاقبون، فذلك يدلّ على الوجوب بلا خلاف. وإنما الخلاف في أنّ قول الشارع "إفعل" إذا ورد مجرّدا عن القرائن هل يدل على الوجوب، أو على الندب أو على غير ذلك من الأقوال[1] . وتصوير الخلاف بهذه الطريقة هو الذي ذهب إليه الجويني شيخ الغزالي[2] واختاره ابن الحاجب ناسبا إيّاه إلى المحققين[3]. ونُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري القول بالوقف في دلالة صيغة "إفعل" إما بمعنى أنّ ذلك مشترك بين جميع محامله، أو بمعنى أنه لا يدري مقصد قول القائل إفعل[4].

وتصوير الخلاف بهذه الطريقة يجعله خلافا أصوليا خالصا غير مبني على المبادئ الكلامية أو على مسألة الكلام النفسي خصوصا، لأنّ اختلاف الأصوليين في دلالة صيغة الأمر عند عدم القرينة له علاقة مباشرة باستنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وهو خلاف مشهور بين الأصوليين والفقهاء لهم فيه أقوال كثيرة[5].

لكنّ المسألة لها صورة أخرى ترتبط مباشرة بالخلاف الكلامي في خصوص الكلام النفسي، وهو ما جعلها موضوعا لتبادل التّهم بالبدعة، والاعتقاد الفاسد.

قال ابن العربي "اختلف في ذلك أهل الأصول، فصار الفقهاء ممن تكلّم فيها إلى أنّ له صيغة، وإلى ذلك مالت المعتزلة بأسرها لاعتقادهم الفاسد. فأمّا الفقهاء، فإنّما قالوا ذلك عن جهل بحقيقة الأمر لا عن اقتحام البدعة. وأمّا المعتزلة، فإنّما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم الفاسد أنّ الكلام أصوات مقطّعة، وحروف مؤلفة، وقد بيّنا فساده من قبل.

واتفق أهل الحقّ من أرباب الكلام على أنّ الأمر لا صيغة له، وذلك لأنّ الكلام معنى قائم بالنفس كالإرادة والعلم. والمعاني النفسية لا صيغة لها. وهذا أَبْين من الشبهات فيه"[6].

وإنّما أوردنا هذه الفقرة كاملة لأنّها نموذج واضح في الدلالة على طريقة طرح المسائل الكلامية في كتب الأصول، فابن العربي كان حريصا على بيان مذهب أهل الحق من أهل الكلام وهم الأشاعرة أصحاب الاعتقاد الصحيح عنده، أما المعتزلة فهم أهل بدعة لاعتقادهم الفاسد في نفي الكلام

1- المستصفى: ص 204.

2- البرهان: 1/ 157-158.

3- مختصر المنتهى: 1/ 434 (مع شرح الأصبهاني).

4- ابن بدران: نزهة الخاطر 2/ 43.

5- هذا خلاف معروف ومذكور في جميع كتب أصول الفقه. وقد ذكر الأصبهاني أنّ فيه ثمانية مذاهب (بيان المختصر: ص 435).

6- المحصول: ص 53-54.

النفسي، لكنّه دافع عن الفقهاء من جهة وانتقدهم من جهة أخرى، ذلك أنهم أثبتوا للأمر صيغة عن جهل يعود إلى عدم التمكّن من معرفة خفايا علم الكلام، لكنّهم لم يوافقوا المعتزلة في بدعتهم.

ولما كان الحنابلة من أهل السنّة ينكرون الكلام النفسي فقد ذهبوا إلى أنّ الأمر له صيغة كما بيّن ذلك الكلوذاني ردّا منه على الأشاعرة[1] بل إنّ ابن قدامة نسب القول بإثبات الصيغة إلى الجمهور، واعتبر الأشاعرة مبتدعة بما قالوه، فبعد أن بيّن أنّ الأمر له صيغة تدلّ عليه بمجرّدها قال "هذا قول الجمهور، وزعمت فرقة من المبتدعة أنّه لا صيغة للأمر بناء على خيالهم أنّ الكلام معنى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسنّة وأهل اللغة والعرف"[2].

فائـدة المسألـة

ذكرنا في هذه المسألة ثلاث مسائل مترابطة هي: حدّ الأمر، وعلاقته بالإرادة، وهل له صيغة؟ ولم نشأ أن نفرّق بينها، لأنّها تدخل في بيان حقيقة الأمر.

والأصوليون بعضهم فرق بينها، وبعضهم جمع بين اثنين منهما، وفصل واحدة. فالغزالي مثلا ذكر مسألة الإرادة مع مسألة حدّ الأمر وحقيقته، وذلك للردّ على المعتزلة الذين يعتبرون الإرادة داخلة في حقيقة الأمر[3] ثمّ تكلم على الصيغة في مبحث مستقل، لكنّه إنّما فصل مبحث الصيغة عن مبحث الحدّ والحقيقة، لأنّه لم يتكلم على الصيغة من جهة المعنى النفسي، إذ رأينا أنه اعتبر الترجمة المذكورة خطأ، ولو أنّه فسّرها بناء على أنّ المعنى النفسي لا صيغة له لكان من المحتمل أن يذكر مسألة الصيغة ضمن مبحث حقيقة الأمر وحدّه[4].

أمّا ابن قدامة الذي يكاد يكون كتابه اختصارا للمستصفى، فقد تكلّم على الصيغة ضمن مبحث حقيقة الأمر، وذلك لأنّه فهم خلافا للغزالي أنّ الأشاعرة ينكرون الصيغة بناء على مذهبهم في الكلام النفسي، فكان ذلك مناسبة للردّ على الأشاعرة بناء على مذهب الحنابلة الذين ينكرون الكلام النفسي[5]. ولّما كانت الإرادة عنده غير داخلة في حقيقة الأمر أفرد لها مبحثا مستقلا عن مسألة حقيقة الأمر قصد الردّ على المعتزلة[6].

1- التمهيد: 1/ 123-124.

2- روضة الناظر: ص 167.

3- المستصفى: ص 202-203-204.

4- م.ن: ص 204-205.

5- روضة الناظر: ص 167-168.

6- م.ن: ص 169-170.

والحاصل أنّ هذا الخلاف في التبويب يعود إلى اعتبارات منهجية لا مشاحة فيها، إذ المهمّ أنّ هذه المسائل سواء أجمعناها تحت عنوان واحد، أم فرّقنا بينها، فهي مترابطة فيما بينها، من جهة أنّها لا تخرج في عمومها عن بيان حقيقة الأمر.

والسؤال المهمّ الذي نبحث عن جواب له هو ما فائدة هذه المسألة بالنسبة إلى علم الأصول؟

لا شكّ أنّ بيان حقيقة أي مصطلح بواسطة الحدّ وما يتبعه من شروح هو أمر يقتضيه منهج البحث لا في علم أصول الفقه فحسب، بل في كل علم، لذلك فلا إشكال في فائدة الكلام على حقيقة الأمر وحدّه، لأنّه يمكّن الأصولي من تصوّر الأمر قبل الكلام على مسائله التفصيلية.

لكنّ الإشكال يكمن في المعرَّف أو في المحدود. بمعنى أنه من المفروض في كل علم أن يهتمّ أصحابه بتعريف مصطلحاته تعريفا إجرائيا أو وظيفيا يمكّنهم من توظيفه في إطار اختصاصهم.

ومعلوم أنّ علم الأصول إنّما يهتم بنصوص الشرع من جهة صيغها وألفاظها، والذي يهمّهم أساسا من مصطلح "الأمر" إنّما هي صيغته اللفظية من حيث دلالتها على طلب المأمور به. لكنّ ما تقدّم بيانه يظهر فيه أنّ كثيرا منهم خرجوا عن هذا المقصد حين عرّفوا الأمر بمعناه النفسي فأدّى بهم ذلك إلى استحضار قدر غير يسير من الجدل الكلامي.

وقد أدرك بعضهم فعلا هذا الإشكال المنهجي، من ذلك أنّ الرازي صرّح بأنّ الكلام بالمعنى النفساني "ممّا لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه"[1].

لكنّ هذه الملاحظة لا تؤخذ على إطلاقها، لأنه اعتُرض عليها بأنّ الأصوليين ما عرّفوا الأمر من جهة كونه كلاما نفسيا إلا بسبب حاجتهم إليه. لذلك لابدّ من التفريق بين الحاجة المنفية في قول الرازي، والحاجة التي دلّ عليها فعل الأصوليين.

وقد تولى القرافي تدقيق هذا الإشكال حين علق على كلام الرازي قائلا "قوله " والمعنى الأوّل – يعني النفساني- لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه" معناه: لا حاجة في البحث عن إثباته، وإلاّ فلا بدّ من تصوّره حتّى يُعتقد أنّ اللفظ موضوع للطلب النفساني، فلا بدّ من تصوّره في جميع هذه الموارد. لكنّ التصديق به إنّما يستفاد من أصول الدين"[2].

وبهذا يتبيّن أنّ المسألة لها جانبان:

1- المحصول: 1/ 55.

2- نفائس الأصول: 1/ 436.

أحدهما: تصوّري، يدرك بالحدّ[1] أو بالبيان والتفصيل[2].

ثانيهما: تصديقي، يدرك بالحجة والبرهان.

والأصوليون في حاجة إلى استحضار التصوّر، وليس من مهمّتهم الاستدلال على ما فيه من تصديقات. ومعنى ذلك أنّ الإثبات الذي يقصد به تحصيل التصديق بالكلام النفساني، أو بأيّ أصل كلاميّ آخر قد تكفّل به علماء الكلام، وما على الأصوليين إلا أن يعتبروا ذلك مبدأ مسلما يوظفونه في تصحيح تصوّرهم دون أن يخوضوا مجدّدًا في الجدل التصديقي. وهذا المنهج ضابط هام من ضوابط الاستمداد التي تقدّم بيانها.

لكنّ الذي وقع هو أنّ كثيرا من الأصوليين توقفوا بنسب متفاوتة للاستدلال على إثبات الكلام النفسي، وردّ عليهم المخالفون بأدلة تدلّ على النفي. مع العلم أنهم لم يبلغوا في تفصيل الأدلة مبلغ المتكلمين في الاستقصاء. وهذا يعني أنّ استدلالهم غالبا ما يكون عرضيا على سبيل التوضيح أو التذكير. من ذلك مثلا أنّ ابن السبكي ذكر بعض الأدلة على الكلام النفساني[3]، ثمّ اعتذر عن ذلك بقوله "قال أصحابنا: ولسنا نستدلّ بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي، ثمّ بيّن أنّ الأدلة القطعية على الإثبات ذكرها متكلموهم بالتفصيل وأكّد أنّ ما يذكره الأصوليون من أدلة هي "أدلة على إثبات التسمية لا على إثبات الحقيقة"[4] بمعنى أنها أدلة لإثبات مصطلح الكلام النفسي لا على إثبات حقيقته التي هي مهمّة المتكلمين.

والحاصل أنّ مبحث الكلام النفسي الذي أثير في الحدّ ليس له من فائدة عند مثبتيه ومنكريه سوى تسديد التصور، فالمثبتون يرون السّداد في الإثبات، والمنكرون يرون السّداد في النفي.

أما من الناحية العملية فلا يترتب على هذا الخلاف أي أثر فقهي، فعند الاجتهاد في فهم الأوامر المذكورة في النصوص يكون نظر الجميع متعلقا بالألفاظ والصيغ بقطع النظر عن كون البعض يرونها دالة على الأمر النفسي والبعض الآخر لا يرونها كذلك.

وإذا نظرنا إلى مسألة الإرادة وجدنا فيها الأصوليين أشدّ حرصا على الاستدلال، لكنّ الخلاف في علاقة الأمر بالإرادة خلاف كلامي خالص لا يترتب عليه أثر عملي في الفقه، وسواء أقلنا إنّ

1- بيّن الغزالي أنّ العلم التصديقي لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان، وأنّ المعرفة التصوّرية لا تقتنص إلاّ بالحدّ (محكّ النظر: ص 68).

2- بيّن المازري أنّ الكشف عن مائية الكلام يدرك بطريقتين: إحداهما تجري مجرى الكشف بالتفصيل والتبيين، والثانية تكون بالكشف على طريقة الحدود (إيضاح المحصول: ص 188).

3- الإبهاج: 2/ 3-4.

4- م.ن: 2/ 4.

الطاعة هي موافقة الأمر أم هي موافقة الإرادة فالمهمّ بالنسبة إلى المكلّف أن يفهم أنه مطالب بالطاعة. كما استحضرت في هذه المسألة الخلافات المتعلقة بالقدر أو أفعال العباد، ولقد رأينا الشاطبي – وهو من أشهر الناقدين لإدخال الكلاميات في أصول الفقه – يخرج عن الضوابط التي ذكرها في المقدمات ويتصدّى لتفصيل المسألة بطريقة موسّعة رغم أنه لا ينبني عليها عمل، بل هي بحث تصديقي يراد به تسديد المعتقد.

أمّا مسألة "هل للأمر صيغة؟" فكان شأنها مخالفا لسابقتيها، لأنّ الأصوليين انقسموا في حقها إلى فريقين فريق بناها على الكلام النفسي، وفريق خطّأ الترجمة واعتبرها خلافا في دلالة صيغة "إفعل". وغير خاف أنّ منهج الفريق الأوّل كلامي ضعيف الصلة بالأصول، أمّا تفسير الفريق الثاني فهو قائم على نظر أصولي خالص.

أصولها الكلامية

1- الكلام النفسي، وعلاقته بالكلام اللفظي.

2- إرادة الله تعالى، وعلاقتها بالأمر.

3- أفعال العباد، أو مسألة القدر.

المبحث الثاني: هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

هذه المسألة كثيرة التفاصيل متداخلة الأقوال، إذ لم يكن الخلاف فيها بين أهل السنّة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى فقط، بل وجد فيها خلاف داخلي بين أهل السنّة، كما وجد فيها خلاف بين المعتزلة أنفسهم. وقد افترض بعض الأصوليين المسألة في الأمر النفسي، وهناك من افترضها في الأمر اللساني. وافترضها فريق في أمر الخالق، بينما حصر آخرون الخلاف في أمر المخلوق.

لذلك سنهتمّ ابتداء بضبط محلّ الخلاف، ثم نميّز بعد ذلك بين مستوياته المفترضة لنضع كل قول في مقامه من الأمر النفسي أو الأمر اللساني.

يظهر من تدقيقات الأصوليين أنّه يمكن ضبط السؤال المذكور في الترجمة كما يلي:

هل الأمر الوجودي بمعيّن مضيّق يقتضي النهي عن ضدّه، سواء أكان له ضدّ واحد أم أضداد متعددة؟

وتقييد الأمر بأنه "وجودي" فيه احتراز عن "الترك" أي ترك المأمور به، إذ لا خلاف في أنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن تركه قطعا، فقول القائل لغيره "قم" يتضمّن قطعا النهي عن ترك القيام[1] بل إنّ ترك القيام في هذه الحالة ينافي القيام بذاته، لأنّهما نقيضان، بمعنى أنّ اللفظ الدال على القيام

1- الزركشي: البحر المحيط 2/ 418-419.

يدل بذاته على ترك القيام، وهذا لا خلاف فيه[1]. وإنّما المقصود المختلف فيه هو الضدّ الوجودي. فالأمر بالقيام ضدّه الوجودي ليس ترك القيام الذي هو نقيضه الذاتي، بل ضدّه أفعال وجودية مضادّة للقيام يمكن أن يأتي بها المأمور، مثل القعود، أو الركوع، أو الاضطجاع، أو غير ذلك من الأفعال الوجودية التي تخالف القيام.

كما أنّ الخلاف ليس متعلقا بمفهومي الأمر والنهي، بمعنى أنّ السؤال ليس هو: هل مفهوم الأمر ضدّ مفهوم النهي؟ فهما مختلفان قطعا، لاختلاف الإضافة، إذ لا إشكال في أنّ الأمر مضاف إلى شيء والنهي مضاف إلى ضده.

وليس الخلاف متعلقا باللفظ، على معنى هل صيغة الأمر "إفعل" هي نفس صيغة النهي "لا تفعل" فالصيغتان مختلفتان قطعا من حيث اللفظ، ولا خلاف في ذلك[2].

وإنّما الخلاف في أنّ ما صدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهي عن ضدّه الوجودي؟

وتقييد الأمر بأنّه "معيّن" يخرج من الخلاف المأمور به على جهة التخيير، كالواجب المخيّر، مثل خصال الكفارة في قوله تعالى ﴿ **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** ﴾[3] فالأمر في هذه الصورة لا يكون نهيا عن الضدّ، لأنّه أمر بواحد لا بعينه[4] وبيان ذلك أنّ الأمر في الآية لا يكون نهيا عن ضدّ الإعتاق مثلا، وذلك لأنه يجوز ترك الإعتاق من أصله وفعل ضدّه الآخر كالتكفير بالإطعام مثلا أو بالكسوة[5] والحاصل أنّه لا بدّ أن يكون الأمر متعلقا بجزئي معيّن، كالصلاة فقط، أو الزكاة فقط، وهذا هو محلّ الخلاف.

أما تقييد الأمر الوجودي المعيّن بأنّه "مضيّق" فهو يخرج الواجب الموسّع من دائرة الخلاف، وذلك لأنّ الواجب إذا كان وقت أدائه موسّعا لا ينهى عن ضدّه، لأنّ الوقت يسعهما[6] وبيان ذلك مثلا أنّ الصلاة وقتها موسّع، له أوّل ووسط، وآخر، فالأمر بها في أوّل الوقت لا يعدّ نهيا عنها في ذلك الوقت الأوّل بعينه، لأنه يجوز للمكلّف أن يفعل ضدّها في أوّل الوقت ثمّ يؤخّرها إلى وسطه[7]. فهذا لا خلاف في أنّ الأمر به لا يعدّ نهيا عن ضدّه، وإنّما محلّ الخلاف إذا كان وقت الأداء ضيّقا لا يسع المأمور به وضدّه، بل يسع أحدهما فقط.

1- الإسنوي: التمهيد، ص 55.

2- الرازي: المحصول 1/ 293؛ الإيجي: شرح مختصر المنتهى 2/ 524؛ التفتازاني: حاشية شرح الإيجي 2/ 525.

3- المائدة: 89.

4- الجويني: التلخيص 1/ 412-413.

5- الشنقيطي: مذكّرة أصول الفقه ص 26-27.

6- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136.

7- الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص 27.

ومع ذلك فإنّ الواجب الموسّع قد يضيق إذا أخّر المكلف فعله إلى آخر الوقت، فمن أخّر الصلاة إلى آخر وقتها بحيث يعدّ القيام بضدّ الصلاة مفوّتا لها، فإنّ الخلاف يصير متعلقا بهذا الوقت الذي حصر فيه نفسه. أمّا ما ليس له وقت محدّد شرعا فإنّ الخلاف يتعلّق به في الوقت الذي يتعيّن القيام به فيه، كإنقاذ الغريق حالة تخبّطه في الماء، فهنا يضيق الوقت على من تعيّن عليه الإنقاذ، ويرد الخلاف في النهي عن ضدّه كالأكل أو اللعب ونحو ذلك. وهناك من قيّد الأمر المطلق بناء على مذهبه في أنّه يوجب الائتمار على الفور[1].

ثمّ إنّ الخلاف يتعلق بما إذا كان الأمر له ضدّ واحد، أو أضداد متعددة، ومثال ماله ضدّ واحد الأمر بالإيمان ضدّه الكفر، أو الأمر بالحركة ضدّه السكون، ومثال ماله أضداد متعددة الأمر بالقيام له أضداد كثيرة كالجلوس، والركوع، والسجود والاضطجاع، ونحو ذلك[2]. لكنّ الزركشي حصر الخلاف في الأمر الذي له أضداد، مؤكّدا أنّ ماله ضدّ واحد لا خلاف في أنّ الأمر به يعدّ نهيا عن ضده، وإلاّ لأدّى إلى التناقض، إذ الأمر بالإيمان يقتضي النهي عن ضده الواحد الذي هو الكفر[3] والظاهر من كلام أكثر الأصوليين أنهم لم يفرقوا بين ماله ضدّ أو أضداد.

واشترط بعضهم أن يكون الأمر للوجوب لا للندب، وهو ما ذهب إليه الباقلاني، لأنه كان يتكلم على الأمر الجازم الدال على الوجوب هل يقتضي ضدّه الذي هو التحريم[4]. لذلك ترجم البيضاوي المسألة بقوله "وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه"[5]. ويظهر أنّ الخلاف بين الأصوليين لم يكن منحصرا في أمر الوجوب. بل هو متعلق بمطلق الأمر، فإن دلّ على الوجوب، فهل يستلزم ضدّه الذي هو التحريم؟ وإن دلّ على الندب، فهل يستلزم ضدّه الذي هو الكراهة؟[6].

أمّا بيان الأقوال المختلفة في المسألة فيقتضي تقسيم الأمر إلى مستويين أو مقامين تجنبا للتداخل بين الأقوال: أولهما الأمر النفساني، وثانيها الأمر اللساني.

المقام الأوّل: الأمر النفساني:

إنّ المثبتين للكلام النفسي الذين تكلموا على المسألة مفترضين الخلاف حاصلا في الأمر النفسي اختلفوا على ثلاثة أقوال:

1- أصول السرخسي: 1/ 94.

2- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 135. الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 102-103.

3- البحر المحيط: 2/ 416.

4- الزركشي: البحر المحيط 2/ 417.

5- المنهاج: 1/ 120 (مع الإبهاج).

6- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136.

1- الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضدّه:

وهذا القول منسوب إلى الأشعري بناء على أنّ الأمر عنده لا صيغة له[1] ونقله الغزالي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[2] واختاره القاضي الباقلاني، وأطنب في نصرته ونسبه إلى القائلين بقدم كلام الله تعالى[3].

وبيان ذلك عند هؤلاء أنّ السّكون مثلا هو عين ترك الحركة، لذلك كان طلب السّكون هو عين طلب ترك الحركة. وهذا مثل القرب والبعد، فالقرب من المغرب هو عين البعد من المشرق. وبهذا يتبيّن أنّ الأمر بالشيء كالأمر بالسكون مثلا هو عين النهي عن ضده الذي هو النهي عن الحركة في المثال المذكور. ولهذا المستند تفصيل منطقي، لا يخرج عن كونه إثباتا جدليا لما ذكرناه[4] وهو مع ذلك لا يعنينا كثيرا لأنه ليس هو الأصل الكلامي الذي بني عليه هذا القول، وقد أطنب المخالفون في الردّ على هذا المستند بتفاصيله[5]. وحاصل هذه الردود ما لخّصه الجويني بقوله "من قال إنّ الأمر هو النهي بعينه فقوله عريّ عن التحصيل، فإنّ القول القائم بالنفس المعبّر عنه بإفعل مغاير للقول الذي يعبّر عنه بلا تفعل، ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدّ مباهتا"[6].

ويظهر أنّ ضعف هذا الدليل هو الذي جعل الباقلاني يتراجع عن هذا القول، ويختار المذهب الثاني.

2- الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضده من جهة المعنى:

استحسن القرافي أن يقال "الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده"[7].

والفرق بين هذا القول والقول السابق هو أنّ أصحابه لا يعتبرون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، بل يرون أنه يتضمنه، ومعنى ذلك أنّ الأمر والنهي متغايران من حيث اللفظ بلا خلاف، والأمر بالشيء مغاير للنهي عن ضده من جهة المعنى لكنه يتضمنه، أي يدلّ عليه بدلالة الالتزام[8]. لذلك يمكن التعبير عن هذا المذهب بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده. أو يدل عليه، لكنه ليس عينه كما في القول السابق.

1- الزركشي: البحر المحيط 2/ 417.

2- المنخول: ص 114.

3- الملخّص: 1/ 411.

4- الجويني: التلخيص 1/ 417 – الغزالي: المستصفى، ص 65.

5- انظر مختصر المنتهى وشروحه مثل رفع الحاجب لابن السبكي 1/ 533-537.

6- البرهان: 1/ 179.

7- شرح تنقيح الفصول: ص 136.

8- الرازي: المحصول: 1/ 293-294.

وهذا القول هو الذي اختاره الباقلاني في آخر أقواله كما حكاه عنه الجويني[1] وهو اختيار الشيرازي[2] والرازي[3] وإليه ذهب عامة الفقهاء من المالكية[4] والأحناف[5].

ومما احتجّ به هؤلاء أنّ ما دل على وجوب شيء دل على وجوب ما هو من ضروراته المقدور عليها، والطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال به، أي ترك جميع الأضداد، وبما أنّ الدال على الشيء دال على لوازمه، فإنّ الأمر بالشيء دال بالالتزام على ترك جميع أضداده[6].

لكنّ هذا الاحتجاج إنما يصحّ عند افتراض المسألة في الأمر اللساني، فهو ليس دليلا كلاميا يعيد الخلاف إلى الأصل الذي بنيت عليه المسألة.

والإشكال الوارد على هذين القولين المختلفين هو أنهما مبنيان على إثبات الكلام النفساني القديم، ومن أقسامه الأمر النفساني. فالله تعالى عليم بكل شيء، وكلامه واحد بالذات، وهو ينقسم إلى أمر، ونهي، وخبر، واستخبار باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته. وإذا كان كلامه سبحانه واحدا في ذاته لا تضادّ فيه. فإنّ الأمر لا يكون مضادا للنهي، والنهي لا يكون مضادا للأمر، بل الأمر عين النهي، والنهي عين الأمر[7].

وهذا الأصل الكلامي يقتضي صحة القول الأول وبطلان الثاني، لأنّ كلام الله واحد، ولا يقال فيه بالالتزام كما أكّد ذلك القرافي، بل هو هو، ولا دلالة للنفساني توصف بالتزام أو مطابقة[8].

ولهذا فإنّ الغزالي حين استبعد الخلاف في حق كلام الله الواحد الذي لا غيرية فيه، اضطرّ إلى أن يفترضه في كلام المخلوق النفسي لا في كلام الخالق[9] واختار قولا ثالثا كما سيأتي بيانه.

لكنّ هذا الافتراض لا يحلّ الإشكال، بل يمكن اعتباره هروبا من المشكل، لأنّ موضوع الاختلاف المذكور هو كلام الله تعالى وأمره، وقد اتفق الفريقان على أنّه واحد في نفسه فكيف جاز الخلاف بينهما؟ ولماذا لم يقل الجميع بالقول الأوّل؟[10].

1- البرهان: 1/ 179-180.
2- التبصرة: ص 89.
3- المحصول: 1/ 293.
4- الباجي: إحكام الفصول، ص 228؛ القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 135.
5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 321.
6- الرازي: المحصول 1/ 294؛ القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136.
7- السمرقندي: لسان الميزان 1/ 264.
8- شرح تنقيح الفصول: ص 136.
9- المستصفى: ص 65.
10- العبّادي: الآيات البيّنات 1/ 310.

لقد وقف عدد من الأصوليين طويلا[1] لحلّ هذا الإشكال الكلامي، وبيان وجه الاختلاف أو سببه.

وحاصل كلامهم في ذلك أنّ الخلاف ليس واقعا في خصوص ذات كلام الله النفسي القديم، فهو واحد بلا خلاف، ولا تعدد فيه، لكنّ موضوع الخلاف هو متعلّقات كلامه تعالى، وهي متعددة. بمعنى أنّ كلام الله واحد في ذاته ومتعدد في متعلّقاته التنجيزية، وهي التي اختلف فيها الأصوليون.

ولتوضيح المسألة جاؤوا بمثال "العلم" فعلم الله تعالى في ذاته واحد، لكنّ متعلّقاته تتعدد، وكلّ معلوم له متعلقان متلازمان فالعلم بالفوق يقتضي العلم بالتحت، والعلم باليمين يقتضي العلم بالشِّمال وهكذا الشأن في كل معلوم.

وكذلك الأمر النفسي فهو في ذاته واحد دون خلاف، لكنّ متعلقاته تتعدد، وكل أمر نفسي له متعلقان متلازمان، أحدهما يتعلق بطلب الفعل، وثانيهما يتعلق بالنهي عن تركه.

والذين قالوا إنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه يقولون بوجود متعلقين هما اقتضاء الفعل، واقتضاء النهي عن الترك. كما أنّ الذين ذهبوا إلى أنّ الأمر يتضمن النهي بدلالة الالتزام يقولون بوجود متعلقين.

وبهذا يتبيّن أن الفريقين يتفقان في موضوعين:

أحدهما: وحدة الأمر النفسي في ذاته.

ثانيهما: وجود متعلّقين متلازمين في كل أمر نفسي.

أمّا موضع الخلاف بينهما فيتمثل فيما يلي:

1- الذين قالوا إنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه وحّدوا بين المتعلّقين، وجعلوا أحدهما عين الآخر. إذ يستحيل في نظرهم أن يتعلق الأمر النفسي باقتضاء فعل دون أن يتعلّق بالنهي عن تركه.

2- أما الذين قالوا إنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضدّه، فلم يوحّدوا بين المتعلقين، بل جعلوهما اثنين منفصلين، لكنهما متلازمان. ومعنى ذلك أنهم جعلوا لكلّ متعلّق منهما متعلّقا يتعلق به.

وبيان ذلك أنّ الأمر النفسي يقارنه نهي نفسي. وبناء على ذلك فإنّ الأمر النفسي الذي يقتضي القيام ويعبّر عنه بـ"قم" يتضمّن وجود قول نفسي آخر يعبّر عنه بـ"لا تقعد"، وبذلك يصير الأمر

1- من ذلك أنّ ابن السبكي بعد أن أطال الكلام في المسألة اعتذر بقوله: "وأنا إن خرجت في هذا الكلام عن طريق الاختصار، فيقال: يقل له أن يكتب سواد الليل على بياض النهار" (رفع الحاجب: 2/ 532).

"قم" يتضمن النهي المعبّر عنه بـ"لا تقعد" فيكونان متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر. وشبّهوا ذلك بصفتي العلم والحياة، فإنّ صفة العلم إذا ثبت وجودها فهي تقتضي حتما وجود الحياة بطريق التضمّن أو اللزوم[1].

ويمكن بيان وجوه الاتفاق ومواطن الاختلاف بين المذهبين حسب الجدول التالي:

الموضوع	الوصف	المذاهب
الأمر النفسي	واحد غير متعدد	لا خلاف
متعلق الأمر النفسي	متعدد	لا خلاف
المتعلق الأوّل	طلب الفعل	لا خلاف
المتعلق الثاني	النهي عن تركه	لا خلاف
المتعلّق الأوّل هو عين المتعلق الثاني	توحيد المتعلّق	مذهب الذين قالوا إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه
المتعلّق الأوّل غير الثاني لكنهما متلازمان	تثنية المتعلّق	مذهب الذين قالوا إنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده

3- الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه:

بمعنى أنّ الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضدّه كما في المذهب الأوّل، ولا يتضمنه كما في المذهب الثاني. فالأمر غير النهي من جهة اللفظ والصيغة، كما أنه غيره من جهة المعنى، إذ هو لا يقتضيه عقلا.

وهذا القول هو اختيار إمام الحرمين الجويني[2] كما ذهب إليه الغزالي[3] ورجّحه ابن الحاجب ودافع عنه[4].

ونسب هذا القول إلى سائر المعتزلة[5] لكنّ هذا التعميم غير صحيح إذ سيأتي ذكر مذهب آخر لبعضهم، لذلك نسبه الآمدي إلى قدماء المعتزلة[6].

1- انظر تفصيل ذلك في: المازري: إيضاح المحصول، ص 223-224؛ ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 529-530-531؛ العطار: حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع 1/ 490.

2- البرهان: 1/ 180.

3- المستصفى: ص 66.

4- منتهى الوصول: ص 65.

5- الجويني: التلخيص 1/ 413.

6- الإحكام: 1/ 251.

وذِكْرُ قول المعتزلة في هذا المقام فيه إشكال من جهة أنهم ينكرون القول النفسي القديم لأنّ الأمر عندهم هو الصيغة اللسانية فقط، والجواب هو أنّهم يعتبرون الإرادة في الأمر والنهي، وهي كالكلام النفسي من جهة أنّ كلا منهما طلب. بمعنى أنّ كل أمر يقتضي طلبا، غير أنّ الأشاعرة والأحناف يسمون هذا الطلب قولا نفسيا بينما المعتزلة يسمونه إرادة[1].

وأهمّ حجة استند إليها أصحاب هذا القول هي أنّ الآمر قد يكون ذاهلا عن أضداد الشيء المأمور به، فكيف يقوم بذاته أو بنفسه قول متعلق بما هو ذاهل عنه؟[2].

ويناقش هذا الاستدلال أساسا من جهة أنّ موضوع البحث ينبغي أن يكون أمر الخالق لا أمر المخلوق، لأنّ الخالق هو الذي يشرع الأحكام بأمره ونهيه. وافتراض الخلاف في أمر المخلوق خروج به عن مجاله الشرعي.

ومع ذلك فعلى فرض أنّ الخلاف محله أمر المخلوق فإنّ هذه الحجّة ضُعّفت من جهة أنّ المطلوب في هذه الحالة هو أن يستحضر الآمر بالشيء ضدّه العام الذي يمنع من ترك الفعل المأمور، لا الضدّ من جهة التفصيل[3].

وللقرافي جواب آخر مفاده أنّ الشعور بالنهي عن الضدّ إنّما يشترط في الدلالة باللفظ، لا في دلالة اللفظ. والفرق بينهما واضح من جهة أنّ الدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ في الدلالة على الأمر، وهذه يشترط فيها الشعور بالضدّ العام على سبيل الإجمال لا التفصيل. أما دلالة اللفظ في ذاته فلا يشترط فيها الشعور بالضدّ، بل إنّ لفظ الأمر يدل على النهي عن الضدّ بطريق الالتزام[4].

لكنّ هذا الجدل ليس فيه بيانٌ لأيّ أصل كلامي بني عليه هذا المذهب كما في المذهبين السابقين. لذلك اجتهد بعض الأصوليين في بنائه على مسلّمة كلامية هي جواز التكليف بما لا يطاق أو بالمحال. فذهب الآمدي إلى أنّ المسألة إذا بنيت على جواز التكليف بما لا يطاق حسب مذهب أبي الحسن الأشعري، فإنّ الأمر بالفعل لا يكون عين النهي عن أضداده كما في القول الأول، ولا يتضمنه استلزاما، إذ يجوز أن نؤمر بالفعل وضدّه في الحالة الواحدة[5].

ونوقش هذا الاستدلال بأنّ القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق، إنّما قالوا ذلك في حقّ الله تعالى

1- العبّادي: الآيات البينات 1/ 312.

2- الجويني: البرهان 1/ 180؛ الغزالي: المستصفى، ص66.

3- ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 533.

4- نفائس الأصول: 4/ 1563.

5- الإحكام: 2/ 252.

بالنظر إلى ما تستحقه الربوبية، أما وضع اللفظ اللغوي فلم يقل أحد إنه وضع لطلب المحال[1] والمعنى أنّ جواز ذلك في حق الله تعالى ثابت لكنه لم يقع في الشريعة لأنّ الله تعالى إنما أمر عباده بالممكنات لا بالمستحيلات.

المقام الثاني: الأمر اللساني:

وهذا المستوى يقصد به الصيغة اللفظية "إفعل" من حيث دلالتها على معنى الأمر.

والأصوليون الذين تكلموا على هذه المسألة في المقام اللساني صنفان:

أحدهما: الذين ينكرون الكلام النفسي، ويرون أنّ الأمر هو صيغة لفظية، وهم المعتزلة، والحنابلة.

ثانيهما: الذين يثبتون الكلام النفسي من الأشاعرة والأحناف، لكنّهم افترضوا الخلاف واقعا في الصيغة اللسانية. فهم يرون أنّ كلام الله النفسي واحد لا ينبغي أن يقع فيه خلاف إذ أمره هو عين نهيه، ولم يفعلوا كالغزالي الذي افترض الخلاف واقعا في الأمر النفسي الصادر عن المخلوق، بل أبقوا المسألة متعلقة بأوامر الخالق على معنى أنه لا خلاف في أمره النفسي الذي هو عين نهيه، وإنّما الخلاف في أمره اللساني من حيث دلالته على الطلب لا من حيث الدلالة به على الطلب[2].

وحين تفترض المسألة في هذا المقام تكون أقرب إلى علم أصول الفقه، ويخفّ فيها ضغط المبادئ الكلامية، أو هذا هو المفروض لأنّ بعض الأصوليين اجتهدوا مع ذلك في تخريج الخلاف فيها على الخلاف في بعض الأصول الكلامية.

ومما يبعدها عن مجال الكلاميات أنّ الخلاف فيها محصور في العبارة، ولا يمكن نظريا أن يوجد فيها إلا قولان: إما أن الأمر يتضمن النهي عن الضدّ وإما أنه لا يتضمنّه، ولا يمكن في هذه الصورة أن يقال إنّ الأمر هو عين النهي، لأن صيغة الأمر "تحرّك" مثلا غير صيغة "لا تسكن" بلا خلاف[3].

والحاصل أنّ المسألة في هذا المقام فيها قولان مشهوران:

1- الأمر بالشيء نهي عن ضدّه:

أي إنّ الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضدّه، لكنّه يتضمنه من حيث المعنى، ويدل عليه بطريق الالتزام.

1- القرافي: نفائس الأصول 4/ 1563.

2- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136؛ الزركشي: البحر المحيط 2/ 420-421.

3- ابن السبكي: رفع الحاجب 1/ 529.

وهذا القول هو الذي ذهب إليه الأشاعرة والأحناف الذين يقولون بالكلام النفسي، وافترضوا الخلاف في الكلام اللساني الدال على ما في النفس[1].

وهو مذهب عامة الحنابلة الذين ينكرون الكلام النفسي. وهم لم يبنوا هذا القول على أنّ الآمر بالشيء قاصد للنهي عن ضدّه ولا على أنه مريد لذلك، لأنّ الإرادة عند عامتهم لا تدخل في حقيقة الأمر، وإنما بنوه على أساس أن المأمور لا يمكنه فعل المأمور به إلا بترك ضدّه، وما لا يمكن فعل المأمور إلا به صار ملازما له، كالعلم مع الحياة إذ لا يمكن وجود علم إلا مع وجود الحياة. والحاصل أنهم جعلوا الأمر بالشيء نهيا عن ضدّه مبنيا على اللزوم العقلي لا على قصد الطلب، واعتبروه من باب ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، إذ لا يتمّ فعل المأمور به إلا بترك ضدّه[2].

وذهب إليه من المعتزلة القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري، وهو مبني عندهما وعند من وافقهما من المعتزلة على عدة أصول ثابتة عندهم أهمها: أصل الإرادة، وأصل التحسين والتقبيح:

أ- بما أنّ الإرادة عندهم داخلة في حقيقة الأمر، فإنّ الآمر مريد للمأمور به، وإرادة الشيء تقتضي كراهة ضدّه، أو تتبعه لا محالة كراهة ضدّه.

ب- أنّ الأمر بالشيء يقتضي حسنه، وحسن الشيء يقتضي قبح ضدّه[3].

2- الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه:

وقد رأينا أنّ هذا القول نسبه بعضهم إلى جميع المعتزلة، وأنّ الآمدي نسبه إلى قدمائهم، والمهمّ أنه قول بعضهم لا جميعهم، ومن قدمائهم القائلين به أبو هاشم الجبّائي ومن تابعه من الذين يرون أنّه لا حكم للأمر في ضدّه أصلا[4].

ومما احتجّ به هؤلاء دليل احتمال ذهول الآمر عن الضدّ، وقد تقدم ذكره في المقام النفسي، إذ لا يصحّ الاحتجاج به في هذا المقام اللساني الذي يفترض الخلاف حاصلا في دلالة لفظ الأمر لا في الدلالة على الأمر.

فإذا استبعدنا هذا الدليل أصلا أو افترضنا عدم الذهول، فإنّ لهم مستندا آخر، وهو أنّ دلالة الأمر على النهي عن ضدّه لا تحصل بناء على الأمر، بل بحكم الضرورة إذ الامتثال للأمر بالقيام – مثلا- لا يتمّ إلا بترك ضدّه الذي هو القعود، وهو كذلك من باب ما لا يتمّ الواجب إلا به.

1- السمرقندي: ميزان الأصول 1/ 265؛ القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136.

2- الكلوذاني: التمهيد 1/ 330-331؛ ابن قدامة: روضة الناظر، ص 47؛ ابن تيمية: مجموعة الفتاوى 19/ 89-90.

3- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 98.

4- السمرقندي: ميزان الأصول 1/ 267.

وظاهرٌ أنّ هذا الدليل يشبه في صورته الدليل الذي استدل به القائلون بأنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من الحنابلة. لكنّ الفرق بينهما أنّ هؤلاء المعتزلة جعلوا الضرورة دالة على ترك الضدّ لا الأمر، أما الحنابلة فمع اعترافهم بحكم الضرورة وبأنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب فقد رأوا أنّ الأمر يدل على ترك فعل الضدّ بدلالة اللزوم، فاللزوم العقلي أو الضروري عند الحنابلة مبني على دلالة الأمر، أما الضرورة عند المعتزلة فهي ليست لازمة عن الأمر، لذلك أنكروا أن يكون الأمر هو الذي يدل على الضدّ[1].

ويمكن تخريج هذا الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة على الخلاف في مسألة كلامية هي: هل الاستطاعة مقارنة للفعل أو هي قبله؟

فالذي عليه الأشاعرة والأحناف الماتريدية أنّ الاستطاعة تقارن الفعل. وهذا يعني أنّه لا يجوز أن يكون القادر على الفعل خاليا عن الفعل زمانا واحدا، وأنّه لا يُتصوّر خلوّ القدرة عن الفعل أبدا.

وإذا كان المكلف قادرا على الفعل وعلى الترك بوصفه فعلا وجوديا مضادا للفعل المأمور به كالأمر بالقيام الذي يقتضي النهي عن القعود والاضطجاع وغيرهما فإنّه لا يتصوّر خلوّ قدرته عنهما معا في زمن واحد، بل الواجب اعتبار قدرته مقارنة لهما معا. وبناء على ذلك فإنّ الأمر بالفعل يعتبر نهيا عن ضدّه الوجودي، لأنّ المكلف قادر عليهما في الوقت نفسه، وقدرته عليهما تستلزم حتما مقارنتها لفعليهما المتضادين.

أما المعتزلة فإنّ الاستطاعة عندهم ليست مقارنة للفعل، بل هي قبله، أي هناك استطاعة يعقبها فعل، فالفاصل بين الفعل والقدرة زمن واحد، لهذا قالوا لا تخلو القدرة عن الفعل زيادة على زمن واحد.

وبيان ذلك أنّ الاستطاعة توجد أوّلا ثم يتبعها الفعل بزمن واحد، وبناء على ذلك فإنّ المستطيع للفعل لا يعدّ مستطيعا لضدّه، وذلك لأنّ الفعل المأمور به إنما يطلب بعد تحصيل الاستطاعة، ولا يطلب ضدّه بعد تحصيل تلك الاستطاعة، بل إنّ الضدّ بوصفه فعلا وجوديا يتطلب حصول استطاعة أخرى. ولهذا فإنّ الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه لأنّ القادر على الفعل لا يكون قادرا على ضدّه إثر حصول الاستطاعة[2].

هذا مع الملاحظ أنه توجد أقوال أخرى يذكرها بعض الأصوليين ويسكت عنها بعضهم، لأنّها لا تعتبر أساسية من جهة أنّها تعدّ في الغالب تقييدات لبعض الأقوال المتقدمة مثل ما ينسب إلى بعض المعتزلة أنّهم يرون أنّ أمر الإيجاب يكون نهيا عن أضداده ومقبحا لها، أما أمر الندب فإنّ أضداده

1- ابن بدران: نزهة الخاطر 1/ 91.

2- قارن بها في ميزان الأصول للسمرقندي 1/ 267-268.

مباحة غير منهي عنها، لا نهي تحريم، ولا نهي كراهة[1] وذهب بعض الأحناف مثل الدبّوسي والسرخسي إلى أنّ الأمر بالشيء يدلّ على كراهة ضدّه ولو كان أمر إيجاب[2] وفرّق صدر الشريعة بين ضدّ يفوّت المقصود بالأمر وضدّ لا يفوّت ذلك، فالضدّ الأوّل يكون حراما، بينما يكون الضدّ الثاني الذي لا يفوّت المقصود بالأمر مكروها[3].

والمهمّ أن هذه الأقوال تجتمع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي حكما في ضدّه بقطع النظر عن كون الضدّ حراما، أو مكروها، أو مباحا.

ونشير أخيرا إلى أنّ الخلاف المذكور في هذه المسألة يرتبط به خلاف عكسي، وهو إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فهل النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضدّه؟.

والكلام في هذه المسألة كالكلام في مسألة ضدّ الأمر من حيث افتراض النهي في المقام النفساني، وافتراضه في المقام اللساني. فالذين يقولون إنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضدّ يقولون إنّ النهي هو عين الأمر بلا فرق. والذين يقولون إنّ الأمر بالشيء لا يدلّ على النهي عن ضدّه يفترض أن يقولوا كذلك إنّ النهي عن الشيء لا يدل على الأمر بضدّه.

أمّا الذين ذهبوا إلى أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضدّه إن كان واحدا وعن جميع أضداده إذا تعدّدت، فيقولون بالعكس كذلك، لكن، مع فارق واضح، وهو أنّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بأحد أضداده لا بجميعها، بمعنى أنهم يجعلون للأمر حكما في جميع الأضداد بينما يجعلون للنهي حكما في واحد من الأضداد فقط. مثال ذلك أنّ من أمر شخصا بالجلوس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في كلّ الأماكن الأخرى كالسوق والمسجد، والحمّام، والطريق، ونحوها. أما إذا نهاه عن الجلوس في البيت فإنّ ذلك لا يدلّ على أنّه أمره بفعل جميع الأضداد أي بالجلوس في جميع الأماكن الأخرى غير البيت، إذ لا يعقل في هذه الحالة أن يقال إنّه أمره بالجلوس في المسجد وفي السوق، وفي الحمّام، وغيرها، بل إنّه يعدّ آمرا له بالجلوس في أحد المواضع فقط.[4]

فائـدة المسألـة

هل يمكن القول بأنّ هذا الجدل المعقّد بحث أصولي له علاقة واضحة بكيفية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص أو من الأوامر والنواهي؟

1- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 122.

2- الدبّوسي: تقويم الأدلة ص 51؛ أصول السرخسي 1/ 94.

3- التوضيح بشرح التنقيح 1/ 476 (مع التلويح للتفتازاني).

4- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 136.

للإجابة عن هذا السؤال من المفيد أن نلاحظ أنّ هذا المبحث ظهرت فيه ثلاثة جوانب تتمايز من جهة النظر والإفادة وتتكامل من جهة الاشتغال بنفس الموضوع وهي: الجانب المنهجي، والكلامي، والأصولي:

1- الجانب المنهجي:

وهو جانب منطقي ظهر خصوصا في الحرص على تحديد موطن الخلاف بدقة، وفي التمييز بين مستوياته. وهذا أمر مهمّ بالنسبة إلى كلّ مسألة خلافية، لأنّ الخطأ في تشخيص محلّ الخلاف تترتب عليه عدة آثار سلبية منها الخروج عن الموضوع، ومنها أنّ الخلاف في غير مواضع الخلاف ليس خلافا في الحقيقة، بل هو مجرّد تباين في الأقوال بناء على تباين المسائل. ومنها أنّ الخلاف قد يكون لفظيا فيصوّر على أنه حقيقي، وقد يكون حقيقيا فيصوّر على أنه لفظي، لهذا كان تنقيح مناط الاختلاف أمرا ضروريا للتمييز بين مواطن الاتفاق التي لا خلاف فيها ومواطن الخلاف التي لا اتفاق فيها.

وهذا الجانب مفيد في التنظير، وفي التمييز بين المواقف، وينسجم مع ما يتطلبه البحث الأصولي من تحقيق للمسائل وحرص على تصويرها بدقة.

2- الجانب الكلامي:

وقد حرص فيه الأصوليون كعادتهم على اتخاذ مواقف تناسب مبادئهم الكلامية كما يفهمها كل منهم.

وواضح أنّ الذي استدعى إقحام الخلاف الكلامي في هذه المسألة هو افتراضهم الخلاف في كلام الله النفسي القديم. وهذا الجانب ليس له علاقة مباشرة بالاستنباط يترتب عليها فهم فقهي مخصوص للأحكام المأخوذة من الأوامر اللفظية، لأنّ الكلام النفسي القديم أصل اعتقادي لا ينبني على الاختلاف فيه اختلاف في الأحكام. وذلك لأنّ الأحكام التي تدل عليها الأوامر والنواهي إنّما تستنبط من الكلام اللساني بقطع النظر عن كونه دالا على الكلام النفسي عند البعض أو غير دال عند آخرين.

3- الجانب الأصولي:

وقد ظهر هذا الجانب على الخصوص في الخلاف الذي فرضه الأصوليون في مستوى الأمر اللساني، أي في الألفاظ التي استعملها الشارع للدلالة على الأمر. وهذا هو المجال العملي الذي يهمّ الأصوليين والفقهاء، لذلك كان الخلاف في هذا المستوى خلافا أصوليا بالفعل بقطع النظر عن خلفياته الكلامية، لأنّه يمكن أن نجد له آثارا في الخلاف الفقهي، بل إنّ عددا من الأصوليين صرّحوا بفائدة هذا الخلاف، وذكروا له أمثلة.

من ذلك أنّ ما يهمّ المكلّف من الفعل المأمور به هو طلب الثواب بفعله وتجنّب استحقاق العقاب بتركه.

فإذا قام بالفعل المأمور به أجزأه وبرئت ذمته، أما إذا تركه فهل يستحق الذمّ والعقاب على الترك فقط، أو على فعل الضدّ كذلك؟

فعلى القول بأنّ الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضدّه، فهو يستحق العقاب على ترك المأمور به فقط.

أمّا على القول بأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإنّه يستحق العقاب بترك المأمور به وبفعل ضدّه لأنه منهي عنه، وذلك لأنّه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما لا بالأمر فقط[1].

ومن ذلك أنّ العبادة المأمور بها هل ينهى عن ضدّها إذا لم يفض فعل الضدّ إلى فواتها؟

فالقيام في الصلاة –مثلا– فعل مأمور به، فإذا جلس المصلي ثم تلافى القيام المأمور به، أي أمكنه تداركه، هل تبطل صلاته؟

إذا لم يمكنه تلافي القيام فلا خلاف في أن جلوسه عمدا يبطل الصلاة.

أما إذا أمكنه تلافيها:

فعلى القول بأنّ الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده لم تبطل صلاته، لأنّ جلوسه الذي هو ضدّ القيام غير منهي عنه.

وعلى القول بأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، فإنّ جلوسه من قيام أثناء صلاته عمدا يبطلها وإن أمكنه تدارك القيام، وذلك لأنّ الجلوس الذي هو ضدّ القيام المأمور به منهي عنه[2].

ويمكن تخريج أكثر من مثال فقهي مبني على الخلاف في هذه المسألة[3] مما يدل على أنّها في المستوى اللساني ذات فوائد فقهية واضحة.

أمّا الخلاف في الأمر النفسي القديم، هل هو عين النهي عن ضده، أو إنّه يستلزمه، أو لا هو نهي عن ضده ولا يستلزمه ؟ فهو خلاف كلامي يمكن للأصولي أن يستغني عن ذكره لأنه ليس نظرا مباشرا في النصوص الشرعية، ولا ينتج مسائل فقهية. والذين ذكروه ودققوا فيه النظر، وفصّلوا فيه الخلاف ليس لهم من فائدة إلا ضبط الاعتقاد الصحيح في نظرهم، والردّ على مخالفيهم، وهذه فائدة

1- الشوكاني: إرشاد الفحول ص 102.

2- التلمساني: مفتاح الوصول ص 45-46.

3- ذكر التلمساني مثالين آخرين، كما خرّج الزنجاني على ذلك مسألتين فقهيتين على سبيل التمثيل لا الحصر. انظر كتابه: تخريج الفروع على الأصول ص 252-253.

كلامية بحثها في علم الكلام أولى من بحثها في علم الأصول. والذي يبرر بحثها في علم الأصول هو الترابط الذي رآه عدد منهم بين الكلام النفسي القديم والكلام اللساني الحادث، إذ الثاني دال على الأوّل، ومن المهم في نظرهم تسديد القول في الأمر اللساني المبحوث في علم الأصول بما يوافق القول في الأمر النفسي القديم المبحوث في علم الكلام.

أصولها الكلامية

1- الكلام النفسي القديم.
2- التكليف بما لا يطاق.
3- إرادة الله تعالى.
4- علم الله تعالى.
5- التحسين والتقبيح العقليان.
6- الاستطاعة: هل هي مقارنة للفعل أو قبله؟

الفصل الرابع
العــام

المبحث الأول: مسألة تعريف العام

المبحث الثاني: مسألة صيغة العموم

العموم عارض من عوارض اللفظ يدخل عليه فيجعله عاما، أي دالا على الاستغراق والشمول. فالعام بناء على ذلك مبحث أصولي هام يتعلق بدلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية من حيث شمولها لما تصلح له، لذلك تركزت مباحث الأصوليين على النظر في الصيغ المختلفة التي تدلّ على العموم مثل لفظ "كلّ" و"جميع"، والجمع المعرّف بأل الاستغراقية مثل "المؤمنون" وكذلك الجمع المعرّف بالإضافة مثل "أولادكم" وغير ذلك من الصيغ المعروفة، والمختلف في بعض أنواعها[1] .

ومن مباحثهم: دلالة اللفظ على العموم مع وجود القرائن وعند انتفائها، وهل دلالته على ذلك قطعية أو ظنية؟ والعام إذا خصّ بعضه هل يدلّ على ما بقي من أفراده بعد التخصيص دلالة قطعية أو ظنية؟ واللفظ العام الوارد على سبب هل يفيد العموم أو يكون قاصرا على محلّ السبب؟ وخطاب الله تعالى للرّسول ﷺ هل يعمّ أمته؟.

هذه المسائل ونحوها لا يكاد يخلو منها كتاب أصولي، وهي مناسبة لأغراض علم أصول الفقه، ومفيدة للفقيه في استنباط الأحكام من الألفاظ، وتترتب على الخلاف فيها خلافات فقهية عملية، وليس فيها حسب الظاهر أي مدخل للأصول الكلامية.

ويؤيد ذلك أنّ مبحث العام لم يستحدث في مراحل متأخرة عندما تطور التأليف في علم أصول الفقه، وفي أزمنة نضج علم الكلام وظهور آثاره في كتابات الأصوليين، بل ظهر مبكّرا في الرسالة الأصولية للشافعي[2] بعيدا عن المؤثرات الكلامية.

لكنّ عددا من الأصوليين بعد الشافعي ممّن غلب عليهم علم الكلام، أقحموا في هذا المبحث خلافا كلاميّا أثار جدلا كثيرا واستدلالات شرعية عديدة لم يكن لها أثر فقهي يذكر، بل ترتّب عليه إنشاء نظرية في العام غريبة عن طبيعة اللغة كما سيأتي بيانه.

1- الشيرازي: شرح اللمع 1/ 302-308.

2- الرسالة: ص 53-62.

والملاحظة أنّ الكلاميات لم يرد ذكرها في جميع مسائل العام، وهذا يؤكّد أنّ العام مبحث أصولي لغوي بطبيعته، وإنّما ورد ذلك في مسألتين هامتين أفردنا لكلّ منهما مبحثا خاصا هما:

1- تعريف العام.

2- صيغة العام.

المبحث الأول: مسألة تعريف العام

عرّف الأصوليون العام بعدّة تعريفات اختلفوا فيها -كعادتهم- خلافات تعود إلى ما كانوا حريصين عليه من ضبط لصناعة الحدود قصد توضيح التصوّرات، لأنّ الحدّ مبحث تصوّري يسبق الحكم على المحدود.

وليس من غرضنا متابعة جلّ تعريفاتهم ووجوه اختلافهم فيها، وإنّما نكتفي من ذلك بما نراه يصلح تمهيدا لما نطلبه من النظر في الخلفيات الكلامية التي أثاروها.

فقد عرّف الشيرازي العامّ بأنّه "كلّ لفظ تناول شيئين فصاعدا تناولا واحدا لا مزيّة لأحدهما على الآخر"[1] وهذا يعني أنّ أقلّ جمع يصدق عليه لفظ العموم إثنان خلافا لمن يرى أنّ أقلّ الجمع ثلاثة. والمهمّ في هذا التعريف بالنسبة إلى ما سيأتي من خلاف، هو أنّ الشيرازي عرّف العام بأنّه "لفظ"، وذلك لأنّ جمهور الأصوليين والفقهاء يرون أنّ العموم من عوارض الألفاظ والصيغ مثل الأمر والنهي[2].

وعرّفه الرازي بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"[3].

فقوله "اللفظ" يؤخذ منه أنّ العموم عنده من عوارض الألفاظ.

وقوله "المستغرق" يخرج به المطلق لأنه لا يدلّ على شيء من الأفراد فضلا عن أن يستغرقها، بل يدلّ على فرد شائع في الجنس، وتخرج به النكرة في سياق الإثبات، سواء أكانت مفردة كرجل، أو مثنّاة كرجلين، أم مجموعة كرجال، أم عددا كعشرة، وذلك لأنّ العشرة لا يستغرق جميع العشرات. والحاصل أنّ هذه الألفاظ التي وقع إخراجها بقيد الاستغراق عمومها بدليّ لا شموليّ، بمعنى أنّ العموم فيها لا يشمل جميع الأفراد دفعة واحدة، بل يتناول الجميع على سبيل البدل بحيث أنّ الواحد يكفي عن البقية، فلو قيل "كلّم رجلا" فإنّ المقصود يحصل بتكليم أيّ رجل دون حاجة إلى تكليم جميع الرّجال خلافا للعام الذي يشمل عمومه جميع الأفراد دون استثناء.

1- شرح اللمع: 1/ 302.

2- الزركشي: البحر المحيط 3/ 8.

3- المحصول: 1/ 353.

وقوله "لجميع ما يصلح له" احتراز عمّا لا يصلح اللفظ العام لاستغراقه، مثل عدم استغراق "ما" لمن لا يعقل، والمراد بالصلاحية أن يصدق اللفظ على ما يصلح له لغة.

أما قوله "بحسب وضع واحد" فهو احتراز عن اللفظ المشترك كالعين، وعن اللفظ الذي له حقيقة ومجاز كالأسد. وذلك لأنّ المشترك لم يوضع وضعا واحدا، فالعين –مثلا– وضعت مرّة للباصرة، ومرّة للعين الفوّارة، وأخرى للجاسوس، وغير ذلك. ومثال الأسد هو لفظ وضع مرّة للمعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المعروف، وأخرى للمعنى المجازي الذي هو الإنسان الشجاع[1].

والذي يعنينا أساسا من هذا التعريف هو قيد "اللفظ" الذي يفهم منه أنّ الرازي يرى أنّ العام من عوارض الألفاظ حقيقة كالشيرازي وغيره.

وهذا هو الذي عليه عامة الأصوليين الذين ذكروا هذا القيد، وقلّ من لم يعرّف العامّ بأنّه لفظ.

وقد أكّد ابن الحاجب أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة لا مجازا باتّفاق[2].

لكنّ الأصوليين اختلفوا هل هو من عوارض المعاني على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه ليس من عوارض المعاني، لا حقيقة ولا مجاز. وهذا القول لا يعرف قائله من الأصوليين الذين يعتدّ بهم[3].

الثاني: أنّه من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة. ونسب الآمدي هذا القول إلى الجمهور.

الثالث: أنّه من عوارض المعاني حقيقة لا مجازا. وهو قول قلّة من العلماء حسب الآمدي[4] ومن الذين صرّحوا باختيار هذا المذهب ابن الحاجب من الأشاعرة[5] وابن الهمام من الأحناف[6].

والذي يقصده عامّة الأصوليين من المعاني المختلف في عمومها، يشمل الأفعال، لأنّها ليست أقوالا، ويشمل المفهوم والمقتضى، لأنّهما معنيان لا يستفادان من منطوق اللفظ، كما يشمل الأحكام لأنّها معان تدلّ عليها الألفاظ. والذين قالوا بأنّ العموم يتحقق في الأحكام أرجعوا مفهوم الحكم إلى القول والكلام، لأنّ الحكم عندهم – كما تقدّم ذكره مرارا– هو الخطاب أو الكلام نفسه. وبما أنّ

1- انظر شرح تعريف العام في: الرازي: المحصول 1/ 353؛ ابن السبكي: الإبهاج 2/ 88؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 444-446.

2- منتهى الوصول: ص 102.

3- اللكنوي: فواتح الرّحموت 1/ 258.

4- الإحكام: 2/ 291.

5- منتهى الوصول: ص 102.

6- التحرير: 1/ 182 (مع التقرير والتحبير).

الحكم هو العبارة أو اللفظ، واللفظ يعمّ اتّفاقا فإن الحكم يعمّ[1].

وللأصوليين في هذه المسألة الدقيقة مناقشات تفصيلية يغلب عليها منحيان، أحدهما لغويّ، والآخر منطقي، وهما مناسبان لعلم الأصول، خاصّة في مجال الحدود.

لكنّ الكلام على تحقق العموم في المعاني أثار عند البعض قضية كلامية لا يتسامح فيها القائلون بالكلام النفسي، لأنّ الكلام النفسي معنى وليس لفظا.

وقد رأى الباقلاني –وهو من كبار علماء الكلام- أنّ هذا الأمر مهمّ بحيث يقتضي أن ينتبه إليه قارئ كتابه الأصولي حتى يستحضره في جميع مباحث العموم والخصوص، لذلك تكلّم بصيغة الإعلام والوعظ قائلا كما نقله عنه الجويني في التلخيص "إعلم وفقك الله، أنّ العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو يعمّ ويخصّ، والصيغ والعبارات دلالات عليها، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلاّ تجوّزا. كما أنّ الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ. وذهب الفقهاء إلى أنّ العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والصيغ كما حكينا ذلك عنهم في الأمر"[2].

ويظهر من هذا القول أنّ الباقلاني ينطلق من مبدإ كلامي اتفق عليه أصحابه الأشاعرة، وهو أنّ الكلام يطلق على النفسي واللفظي، وإن اختلفوا هل هو حقيقة فيهما أو في أحدهما دون الآخر.

لكنّه ذهب بصريح عبارته إلى أنّ العموم حقيقة في الكلام النفسي، ومجاز في الكلام اللفظي خلافا لجمهور الفقهاء الذين كان يكثر من تخطئتهم في كتابه، وأحيانا يبحث لهم عن أعذار لأنّه يرى أنّ حظّهم من علم أصول الديانات، أي علم الكلام، حظّ يسير.

وهذا المذهب الذي أصرّ الباقلاني على تبيانه بسبب أهميته عنده يدلّ بوضوح على أنّ العموم ليس حقيقة في الألفاظ اتفاقا كما صرّح بذلك ابن الحاجب فيما نقلناه عنه سابقا، بل هو حقيقة عند الجمهور، لكنّ الباقلاني خالفهم في ذلك، ورأى أنّ العبارات لا تسمّى بالعموم إلاّ تجوّزا.

وكان من المفروض بناء على اختياره أن يعرّف العام بحسب المعنى الحقيقي، أي بأنّه كلام نفسي، لكنه عرّفه بقوله "العام هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا"[3] فهو حين قيّد العام بأنّه "قول" يكون قد عرّفه بما رآه استعمالا مجازيا، لكنّ الأولى في الحدود أن تكون حقيقية لا مجازية، ولعلّه اكتفى بما نبّه عليه، وذهب في التعريف إلى ذكر ما ينصبّ عليه اهتمام الأصوليين والفقهاء، وهو الألفاظ.

1- قارن بما ذكره الجويني في التلخيص ردّا على إنكار الباقلاني تحقق العموم في الأحكام (التلخيص 2/ 8-9).

2- التلخيص: 2/ 13.

3- التلخيص: 2/ 5.

ورغم أنّ العموم يدخلها تجوّزا فذكرُها في التعريف مهمّ لأنها هي التي تدل على العموم الحقيقي الذي في النفس.

وكون العموم حقيقةً في النفسي لم ينفرد به الباقلاني، بل هو مذهب المحققين من أئمة الأشاعرة[1] لكنّه تفرّد ببيان أنه يطلق على اللفظي مجازا، وهو في ذلك لم يخالف الجمهور فحسب، بل خالف الأشعريّ إمام المذهب الأوّل الذي نُقل عنه أنّ الكلام بأقسامه من أمر ونهي وعموم وخصوص وغير ذلك حقيقة في النفسي، وفي اللفظي أيضا، غير أنّ جمهور أصحاب الأشعري يقولون إنّ الكلام مجاز في اللفظي[2].

ويبدو أنّ ما ذهب إليه الجمهور من أنّ العموم يدخل الألفاظ حقيقة فيه شيء من الاضطراب، إمّا بسبب تناقض قولهم مع مذهبهم في مجازية الكلام اللفظي، وإما بسبب الاضطراب في النقل عنهم.

وبيان ذلك أنهم لمّا رأوا أنّ الكلام بأقسامه التي منها العموم مجاز في اللفظي، كان من المفروض أن يلتزموا بمقتضى هذا الاختيار بأن يقولوا إنّ العموم يدخل الألفاظ مجازا لا حقيقة، لكنّهم ذهبوا إلى العكس حسب النقول المذكورة في كتب الأصول.

أمّا الباقلاني فكان واضحا في الالتزام بما رآه مع الجمهور من أنّ الكلام مجاز في اللفظي بكل أنواعه، فطرد ذلك في العموم، ورأى أنّه يدخل العبارات والألفاظ مجازا خلافا لما نقل عنهم.

لكنّ الباقلاني لم يلتزم باختياره حين عرّف العام بأنّه "قول" لا بأنّه معنى نفسي، ولعلّه يقصد بذلك أنّه قول نفسي، لأنّ القول قد يكون في النفس بغير لفظ، ومع ذلك كان من الأولى أن يصرّح بقيد "النفسي" التزاما منه بمذهبه.

والواقع أنّ عامة الأصوليين لا يصرّحون بالمعنى النفسي في تعريفاتهم، ولم نجد من صرّح بذلك في تعريفه سوى ابن العربي، ورغم أنّ كتابه الأصولي مختصر صغير يذكر فيه رؤوس المسائل دون اشتغال كثير بالكلاميات، فقد تجنّب التناقض الذي عليه ظاهر قول الجمهور حسب المحكيّ عنهم ورأى أنّ العموم مثل سائر أقسام الكلام مجاز في اللفظي حقيقة في النفسي، كما تجنّب التسامح الذي مال إليه الباقلاني في تعريفه، أو عدم الدقة في بيان المقصود بالوضوح الكافي، فقال في تعريف العام بعد الإشارة إلى أنّ الكلام معنى قائم بالنفس "وهو كلّ قول في النفس شمل اثنين فصاعدا"[3].

1- الجويني: البرهان 1/ 220.

2- ابن العربي: المحصول ص 52.

3- م.ن: 73.

وهذا التعريف لم يضف إلى تعريف الباقلاني سوى قيد واحد هو "في النفس"، وهو الذي كان على الباقلاني أن يضيفه، ولو كان يقصده.

ثمّ إنّ الخلاف لم يقف عند هذا الحدّ، لأنّ الجويني لم يركّز على الخلاف في كون العام يدخل الألفاظ حقيقة أو مجازا، وإنّما اهتم بمسألة تصوّر العموم والخصوص في الكلام النفسي، فجمهور الأشاعرة ومحققوهم بمن فيهم الباقلاني يرون –كما ذكرنا– أنّ العموم يُتصوّر في الأقوال النفسية كما يُتصوّر فيها الأمر والنهي.

لكنّ الجويني الذي يرى مثلهم أنّ الكلام حقيقة في النفسي، وأنّ المعنى النفسي يُتصوّر في الأمر والنهي لم يقس العموم ومقابِلَه الخصوص على سائر أقسام الكلام النفسي كالأمر والنهي، ورأى أنّ العموم لا يتصوّر في الكلام النفسي.

وقد هوّل الأمر وأغلظ القول في الردّ على أئمة المذهب الأشعري، فوصف أحلامهم بالطيش، كما وصفهم بالاختباط، وخاطبهم بلغة متعالية خطابَ من يتوجّه إلى قوم لم يعظم حظّهم من الحقائق –حسب تعبيره– وظهر وكأنه يَضِنُّ عليهم بتفصيل سرّ المسألة التي فهمها ولم يختلج فيها عقله مثلهم، فذكر أنّ القول في ذلك "لا مطمع في مفاتحته فضلا عن استقصائه" ورأى أنّ ما رمز إليه من تلويحات في كتابه الأصولي هو من العلوم الإلهية[1] أي إنّه من الفلسفة التي لم يعظم حظّ أصحابه منها حسب نقده اللاذع لهم.

وليس الغريب أن يخالف الجويني أصحابه، فإنّ مثل ذلك يصدر عن كثير من العلماء في مسائل دون أخرى، لكنّ المستنكر هو هذه اللغة الهجومية العنيفة التي خرج بها الرجل عن حدود الأدب مع العلماء ولو كانوا مخالفين.

والجويني كثير المخالفة لأصحابه، وهذا من حقّه، أمّا هذه اللغة التي فيها إساءة ظاهرة للعلماء فهي مستغربة منه[2].

وقد أثار هذا الموقف حفيظة الإمام المازري فجرّد قلمه للردّ على الجويني، واستنكر منه تشنيعه على أئمة المذهب الأشعري، وبيّن أنّهم هم أهل الاعتقاد الصحيح، وأنّ الجويني هو الذي اختبط مع المعتزلة الذين وافقهم في قولهم، وأشار إلى أنّه وقع له في كتابه البرهان الثناء على أبي هاشم الجبائي المعتزلي في مواضع، وتخريج المخارج الجميلة لكلامه في أخرى، بينما أئمته الأشاعرة كانوا أولى بهذا من

1- البرهان: 1/ 220-221.

2- تكرّرت مثل هذه التعبيرات أحيانا في كتابه مثل قوله في حقّ أبي حنيفة "مثل هذا الرجل لا يعدّ من أحزاب الفضلاء" (البرهان: 2/ 892).

الجبائي، لكنّه "هوّل في هذا الفصل حتى نظر إلى الريح الرخاء بعين الزعازع"، لذلك رأى المازري وجوب الدفاع عن مذهب أصحاب الحق، فقال: "فرأيت أنّ الواجب الذبّ عن هؤلاء الأئمة، وإبانة أنّهم لم تطش أحلامهم، بل هو الذي طاش به حلمه، إذ كان في القديم من كتبه في هذا الفصل الذي نحن فيه على رأيهم، ثم انتقل عنهم لتخييلات كتخييلات الشعراء، واستغرابات الصوفية، مجانبة لحقائق المتكلّمين. نام المتكلّمون فيما قالوه مَلِيَّ جفونهم، وسهر هو ومن خالفهم واختصموا"[1].

وبهذا تكون حدّة الكلام قد ارتفعت في هذه المسألة، وخرجت عن طور علم الأصول إلى طور الجدل الكلامي المتشنّج، بل تجاوزت ذلك إلى مباحث الإلهيات الفلسفية، لأن المازري لم يكتف بالإشارة إلى ذلك دون استقصاء كما فعل الجويني، بل بسط القول في الردّ على الفلاسفة والمعتزلة الذين وافقهم خصمه بما وصفه أنّه "خيالات مضمحلات"[2] وخصّص لذلك صفحات كثيرة[3] قبل أن يعود إلى البحث في الموضوع بطريقة أصولية معتذرا عن ذلك بما ذكره من وجوب الدفاع عن أهل الاعتقاد الصحيح[4].

ويتمثّل جوهر الخلاف الذي أثاره الجويني في أنّ الأشاعرة يرون أنّ الأمر في حقيقته كلام نفسيّ تدلّ عليه الصيغة اللفظية، فخالفهم المعتزلة في ذلك وأنكروا الكلام النفسيّ الذي يقوله الآمر في نفسه قبل التلفّظ بصيغة الأمر، ولمّا أُلزموا بأنّ كلّ آمر لا بدّ أن يجد في نفسه شيئا قبل التلفظ بصيغة الأمر قالوا إنّ ذلك ليس كلاما نفسيا ولا أمرا نفسيا إنّما هو إرادة امتثال المأمور، وعلم بالصيغة قبل التلفّظ بها.

والجويني في هذه الصورة من المسألة موافق لأصحابه الأشاعرة، لذلك ردّ على المعتزلة قولهم بالإرادة والعلم، فبيّن على مذهب أصحابه أنّ الأمر لا يستلزم الإرادة، لأنّ الآمر قد يأمر بما لا يريد، بل قد يأمر ويريد من المأمور أن يخالفه لغرض من الأغراض. وقد تقدّم في فصل الأمر أنّ الأشاعرة يفرّقون بين أمر الله تعالى وإرادته، كأمره أبا لهب بالإيمان وهو يريد منه الكفر. وردّ الجويني قول المعتزلة بالعلم مبيّنا أنّ قول القائل "إفعل" ليس علما بحروف هذه الصيغة، بل هو كلام نفسي معناه إفعل كذا وكذا[5].

وقد قال الأشاعرة في العموم بمثل قولهم في الأمر لأنّهما قسمان من أقسام كلام الله تعالى ينطبق على أحدهما ما ينطبق على الآخر. لكنّ الجويني الذي وافقهم في الأمر والنهي خالفهم في العموم والخصوص، فبيّن أنّ تسمية الكلام النفسي أمرا مذهب واضح بناء على أنّ الأمر لا يناقض كراهية

1- إيضاح المحصول: ص 250.

2- م.ن: 251.

3- من ص 250 إلى ص 268، ثمّ عاد إلى المسألة في ص 270.

4- م.ن: ص 268.

5- البرهان: 1/ 150.

وجود مقتضاه، ثمّ قال "فأمّا العموم والخصوص فما أراهما كذلك في الوضوح"[1] وذهب مثل المعتزلة إلى أنّ ما يجده المتكلم بصيغة العموم في فكره قبل التلفّظ ليس كلاما نفسيا، وإنما هو علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكراهية أو غيرهما، ثمّ أكّد أنّ ما ظنّه الأشاعرة كلاما نفسيا إنّما هو فكر متعلّق بالمعلومات والمعتقدات. وهذا هو الذي طاشت فيه أحلامهم – حسب تعبيره- واضطربوا فيه حتّى تساءلوا هل العلم بالشيء علم بأنّه علم؟ لكنّه لم يتوسّع في توضيح ذلك، لأنّ تفصيله من العلوم الإلهية التي لا مطمع في استقصائها[2].

لكنّ المازري توقّف لتفصيل بعض ما سكت عنه الجويني من مقالات الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة ليثبت أنّ أهل الحق في نظره يعلمون تلك المقالات خلافا لدعوى الجويني، ويدركون أنّها تخيّلات لا طائل تحتها، فأطال الكلام على نظرياتهم في الموجودات من جماد ونبات وحيوان وإنسان على الخصوص، ثمّ تكلّم على نظرية المعرفة عندهم فبيّن أقوالهم في القوى المدركة بنوعيها الحواس الظاهرة، والقوى المدركة الباطنة مثل الحس المشترك الذي يسمونه فنطاسيا، والقوة المتخيّلة، والقوة المفكرة، والقوة الوهمية، والقوة الحافظة، ولكلّ قوة من هذه القوى موقع معيّن من الدماغ في نظرهم، وقد فصّل الردّ عليهم في قولهم بهذه القوى. وبيّن قولهم بتميّز الإنسان عن الحيوان والنبات بالفكر والروية والعمل، أي بقوتين إحداهما نظرية عالمة، والأخرى عملية عاملة، وأطال مناقشتهم في ذلك، وردّ عليهم في مسائل العقل المستفاد[3] والعقل الفعّال[4]، والعقل الهيولاني[5].

ثمّ قال بعد إسهاب في الردود "وإذا تصوّرت هذه التّخاليط والتحكّمات في تصوّر المُتَصَوَّرات انكشف لك ما رمز إليه أبو المعالي وهوّل عليك وروّعك بقوله "لا مطمع في مفاتحة هذا الفصل فضلا عن استقصائه" فها نحن فتحنا لك الباب الذي أغلقه، حتّى نظرت ما وراءه فلم تبصر شيئا"[6].

والغرض من تفصيل هذا الباب الذي فتحه هو إبطال أقوال الفلاسفة التي استند إليها أبو المعالي الجويني في نفي تصوّر العموم في الكلام النفسي، لأنّه رأى كما ذكرنا أنّ ذلك علم وفكر وليس كلاما في النفس.

1- م.ن: 1/ 220.

2- م.ن: 1/ 220-221.

3- هو أن تحضر عنده النّظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه (الجرجاني: التعريفات ص 87).

4- هو عند الفلاسفة عقل فوق العقل الإنساني، أي إنّه مفارق تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة (جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 86).

5- هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال (الجرجاني: التعريفات ص 87).

6- إيضاح المحصول: ص 265.

فما ذهب الجويني إلى أنّه فكر ليس فكرا عند الفلاسفة حسب المازري، وإنّما هو قوّة متخيّلة تتعلق عندهم بالمعتقدات يأخذها الحس المشترك من صور الأجسام.

ومما يدلّ على أنّ ذلك ليس علما ولا فكرا أنّ العلم عند الفلاسفة هو خروج القوة الهيولانية إلى العقل الفعلي بعد أن كانت مهيّأة للعلوم، لكنّ هذه العلوم إنّما يتلقاها العقل الفعلي من فيض العقل الفعّال، فهو بذلك لا ينطق ولا يفكّر[1].

وبذلك رأى المازري أنّه أبطل قول الجويني بالعلم والفكر رغم أنّ ذلك يحتاج في نظره إلى مزيد من الإطناب "يقطع التشاغل به عن مقصود الكتاب"[2].

ومن القضايا الكلامية التي أثارها الأصوليون مسألة شيئية المعدوم، وكان ذلك في سياق مناقشة بعض التعريفات.

فقد عرّف الغزالي العامّ بأنّه "اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعدا"[3].

لكنّ الآمدي ردّ هذا التعريف بحجّة أنه غير جامع لوجود بعض الألفاظ العامة التي لا تدلّ على شيئين فصاعدا بل لا تدلّ على شيء أصلا، فلفظ "المعدوم" عامّ لكنّه لا يدل على شيئين فصاعدا بناء على مذهب الأشاعرة والغزالي نفسه في أنّ المعدوم ليس بشيء. ومن ذلك أيضا أنّ لفظ "المستحيل" عامّ لكنّه لا يدلّ على شيئين فصاعدا. لذلك رأى الآمدي حذف كلمة "شيئين" من التعريف وتعويضها بكلمة "مسمّيين" فقال "والحق أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدال على مسمّيين فصاعدا"[4].

وكذلك اعترض ابن الحاجب، لكنّه قال في التعريف "مسميات" لأنّ أقلّ الجمع عنده ثلاثة[5].

ورغم أنّ هذا التعريف المنتقد يوافق قول المعتزلة بشيئية المعدوم، فإنّ أبا الحسين البصري المعتزلي لم يذكر كلمة الشيء في تعريفه، بل العام عنده هو "كلام مستغرق لجميع ما يصلح له"[6] ويفهم من هذا أنّه لم يهتمّ باستصحاب هذه المقالة الكلامية في الحدّ.

وقد تقدّم أنّ الباقلاني ذكر قيد "الشيئين" في تعريفه، ومع أنه كان في كتابه يبالغ في الحرص على نبذ الكلمات التي تخالف مذهبه الأشعري، وتُوهِم بموافقة المخالفين، فإنّه لم ير في ذكر هذا القيد الذي اعترض عليه بعض المتأخرين ما يخالف أصول المذهب.

1- م.ن: ص 265-266.

2- م.ن: ص 270.

3- المستصفى: ص 224.

4- الإحكام: 2/ 287.

5- منتهى الوصول: ص 102.

6- المعتمد: 1/ 189.

لكنّ الأصوليين الذين وافقوا الباقلاني والغزالي ضعّفوا هذا الاعتراض، ولم يروا أنّ التعريف المنتقد يقوم على خلفية كلامية مناقضة لمذهب أهل السنة من الأشاعرة والأحناف، وفهموا أنّه يستند إلى عرف اللغة لا إلى مقالة المتكلمين المخالفين من المعتزلة.

لذلك أجابوا كما ذكر ابن السبكي بأنّ المعدوم شيء لغة[1].

وبهذا يصير التعريف جامعا، وتكون كلمة "المعدوم" شاملة لكل شيئين فصاعدا حسب استعمال اللغويين، لا حسب اصطلاح علماء الكلام.

وقد تبنّى ابن عبد الشكور الحنفي هذا الجواب، لكنّ شارح كتابه تتبعه بأن رجع إلى كتب علم الكلام ليتأكّد من سلامة الجواب المذكور، فوجد كلاما للإيجي يخالف ذلك، إذ استدلّ بأنّ اللغة شاهدة بأنّ المعدوم لا يسمّى شيئا عند أهل اللغة[2].

لذلك عدّل الشارح الجواب بأنّه من الأولى أن يقال إنّ المعدوم وإن لم يكن شيئا عند أهل اللغة حقيقة ووضعا، فهو شيء مجازا "وهذا المجاز شائع منفهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات"[3].

فائـدة المسألـة

لا إشكال في أهمية كلّ مسألة تعريفية بالنسبة إلى جميع العلوم، وتعريف العام مطلب تصوّري مهم بالنسبة إلى علماء الأصول يفيد في ضبط المصطلح المقصود قبل البحث في أحكامه.

لكنّ موضع الإشكال فيما تقدّم ذكره أنّ الأصوليين خرجوا أثناء كلامهم في التعريف إلى استحضار خلافات تصديقية مُؤَسَّسة على المبادئ الكلامية، فأثاروا جدالات بلغوا ببعضها حدّ الخصومة وتبادل التّهم بين أصحاب المذهب الواحد، لا بين المذاهب فحسب، بل رأينا الجويني والمازري يتجاوزان علم الكلام إلى المباحث الفلسفية غير المناسبة لعلم الأصول.

ولم يكن للكلاميات ولا للفلسفيات التي أثيرت أيّ أثر عملي يذكر في المباحث التطبيقية لمسائل العام، لأنّها كانت كلاما نظريا بعيدا عن علم الأصول ومقاصد الفقهاء.

فكون العام كلاما نفسيا قديما أو ليس كذلك ليس له فائدة في استنباط الدلالة وفهم الأحكام، لأنّ الأصوليين والفقهاء إنّما يركزون اهتمامهم على الألفاظ والصيغ، لأنّها هي التي يلاحظون دخول العموم عليها، ولا يفيدهم في فهم ألفاظ العموم أن يعرفوا أنّها كلام نفسي قديم حقيقة أو مجازا.

1- رفع الحاجب: 3/ 60.

2- المواقف: ص 56.

3- اللكنوي: فواتح الرحموت 1/ 256 (وهو شرح لكتاب "مسلم الثبوت" لابن عبد الشكور).

صحيح أنّ هذا التحقيق في موضوع الكلام النفسي يفيد الأصولي في تسديد نظرته إلى العام من جهة سلامة مذهبه في الاعتقاد، لكنّ هذا التسديد مطلب كلامي غير لائق بعلم الأصول، إذ كان يكفي الأصوليين أن يلتزموا بضابط "المبدئية" مستحضرين المبدأ في عقولهم أو مشيرين إليه إشارة عابرة، أمّا أن يحوّلوه إلى مسألة يثار فيها الجدل، فذلك خلط للعلوم بغير فائدة.

أصولها الكلامية:

1- الكلام النفسي.

2- الكلام اللفظي.

3- العلاقة بين الأمر والإرادة.

4- شيئية المعدوم

وقد أثيرت أصول فلسفية على سبيل الاستطراد والجدل منها:

1- العقل الهيولاني.

2- العقل المستفاد.

3- العقل الفعّال.

المبحث الثاني: مسألة صيغة العموم

ليس المقصود بهذه المسألة النظر في أنواع الصيغ اللفظية المفيدة للعموم، فذلك مبحث لغوي يليق بعلم الأصول، وليس للمبادئ الكلامية مدخل فيه.

وإنّما المقصود هل للعموم صيغة لغوية مخصوصة تدلّ عليه؟

وهذا سؤال نظري يتجاوز البحث اللغوي في صيغ الألفاظ الدالة على العموم، لأنّ البحث في دلالة الصيغ المختلفة على ذلك مثل ألفاظ الجموع ونحوها لا يكون إلا بعد التسليم بأنّ العموم له صيغة تخصّه دون غيره من أنواع الدلالة.

فهو بهذا الاعتبار يطرح إشكالية تأسيسية تعالج مسألة أصل الوضع، وتشكك حسب كلام فريق من الأصوليين في أنّ أهل اللغة وضعوا صيغا لغوية تدلّ على العموم.

وهذا تشكيك في أنّ العرب كانوا يتصوّرون العموم، لأنّ عدم وضع صيغة لغوية لأي مدلول يعني أنّ أهل اللغة لم يتصوّروه.

لكنّ معظم الأصوليين لم يكونوا يقصدون بهذه المسألة التشكيك في أصل وضع الصيغة، وإنما كانوا يقصدون نفي هذا الشكّ وإثبات الصيغ العامة.

وقبل بيان السبب الكلامي الذي أدّى إلى إثارة الخلاف في هذه المسألة، من المهمّ ذكر المذاهب المختلفة فيها قصد التمييز بين الذين أثر فيهم الجدل الكلامي والذين لم يؤثّر فيهم.

رغم كثرة الأقوال التفصيلية في هذه المسألة، فهي تعود في عمومها إلى ثلاثة مذاهب كبرى حسب تقسيم الغزالي[1] وإن وجدت أقوال فرعية تحت بعضها كما سيأتي بيانه[2].

1- مذهب أرباب العموم:

سمّي أصحاب هذا المذهب بأرباب العموم، لأنّهم يرون أنّ أهل اللغة وضعوا للعموم صيغة تخصّه يستفاد منها استغراق ما دلّت عليه من أفراد بمجرّد سماعها بقطع النظر عن القرائن. بمعنى أنّها وضعت في الأصل للدلالة على العموم، أمّا إذا ظهرت قرينة تدل على الخصوص فإنّ ذلك لا يعني أنّ اللفظ في أصل وضعه ليس عاما، بل يعني أنّ المتكلم قصد به الخصوص عند الكلام.

وهذا القول هو مذهب الجمهور، فقد فهم الأصوليون أنه الذي عليه الأئمة الأربعة، وهو اختيار الظاهرية، وعامة الأصوليين من المتكلّمين والفقهاء، أي الأحناف، كما ذهب إليه الحنابلة، ومن الأشاعرة الذي وافقوا الجمهور الغزالي والرازي[3].

واستدلّ أصحاب هذا المذهب بعدة أدلة بعضها عقلي يعود إلى النظر فيما يفترض أن تفيده اللغة عقلا، وبعضها نقلي يستند إلى النصوص والأخبار.

ويظهر من أدلتهم أنّهم ينظرون أساسا إلى طبيعة اللغة، وإلى النصوص التي وقع فيها الاستدلال بالعموم. فليس في مذهبهم ولا أدلتهم أيّ أثر لأصل كلامي حملهم على اختياره.

وممّا استدلّوا به ما أكّده ابن حزم من أنّ ضرورة العقل تحكم بأنّ اللغة رتّبت "لكلّ معنى في العالم عبارة مبيّنة عنه موجبة للتفاهم بين المخاطِب والمخاطَب" فلا بدّ لعموم الأجناس من اسم، ولا بدّ لعموم كل نوع عام للأشخاص الكثيرة من اسم حتّى لا يبطل الإخبار الضروري عن الأجناس والأنواع[4].

1- المستصفى: ص 226.

2- اختصر السرخسي جميع المذاهب في مذهبين، فأدخل أصحاب المذهب الثاني تحت المذهب الثالث، أي إنّه جعل أرباب الخصوص من الواقفية (أصول السرخسي 1/ 132).

3- انظر هذه الأقوال في: أصول السرخسي: 1/ 132؛ الغزالي: المستصفى ص 231؛ الرازي: المحصول 1/ 365؛ ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 3/ 108؛ الشوكاني: إرشاد الفحول ص 115.

4- الإحكام: 3/ 108-109.

واستدلّ أبو إسحاق الشيرازي بأنّ العرب فرّقت بين الواحد والإثنين والثلاثة، فلو كان احتمال لفظ الجميع للواحد والإثنين كاحتماله لما زاد على ذلك لما كان لهذا التفريق معنى، والحاصل أنّ "العموم مما يحتاجون إليه في مخاطباتهم، فلا بدّ أن يكونوا قد وضعوا له لفظا يدلّ عليه كما وضعوا لكلّ ما يحتاجون إليه من الأعيان"[1].

ووسّع الغزالي الاستدلال، فلم يجعل العموم خاصا بلغة العرب، بل إنّ أهل جميع اللغات "كما عقلوا الأعداد والأنواع، والأشخاص، والأجناس، ووضعوا لكلّ واحد اسما لحاجتهم إليه عقلوا أيضا معنى العموم واستغراق الجنس، واحتاجوا إليه، فكيف لم يضعوا له صيغة؟"[2].

لكنّه لم ير ذلك كافيا في الاستدلال بحجّة أنّه دليل قياسي والقياس لا يجوز في اللغات، بل دعّم ذلك بأمور جائزة في فهم اللغة منها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، فلو قال السيد لعبده من دخل اليوم داري فأعطه درهما أو رغيفا، فإذا أعطى البعض يجوز لومه، ولا يجوز أن يلومه إذا أعطى الجميع بدعوى أنّه قصد الطوال فقط أو غيرهم. فهذا يدل على أنّ العموم له صيغة موضوعة يعقلها الناس في مخاطباتهم[3].

ويرجع معظم كلام أصحاب هذا المذهب إلى أنّ العرب تصوّروا معنى العموم، فوضعوا له صيغة مخصوصة كما وضعوا صيغا لكلّ المعاني التي تصوروها.

ثمّ استدلّوا بكثير من الأدلة النقلية ظهر فيها أنّ الصحابة –وهم أهل اللغة- أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دلّ الدليل على تخصيصه، فقد كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم[4] وذلك لأنّ العموم يفهم من الصيغة الموضوعة له.

وهذه الأدلة كثيرة ذكروا أنّها بلغت حدّ الاستفاضة نكتفي منها بمثال واحد، وهو أنّ عمر بن الخطاب ﵁ لّما خالف أبا بكر الصديق في قتال مانعي الزكاة، استدلّ بقول الرسول ﷺ "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ"[5] وهو عامّ، ثم استدلّ أبو بكر بالاستثناء الذي في بقية الحديث وهو "إلاّ بحقّها" فدلّ ذلك على أنّ لفظ "النّاس" وهو جمع معرّف يدل على العموم[6].

1- شرح اللمع: 1/ 315.

2- المستصفى: ص 227.

3- م.ن: ص 231.

4- عبد العزيز: كشف الأسرار 1/ 303.

5- الحديث معروف أخرجه كثيرون، انظر مثلا: البخاري: كتاب الزكاة، باب (1) وجوب الزكاة 2/ 109-110.

6- محمد أديب صالح: تفسير النصوص 2/ 65-66.

وقد وردت على أدلّتهم اعتراضات أحدثوا لها ردودا، ليس من مقصدنا تفصيلها لأنّها مناقشات لغوية ونقلية لم يرد فيها الاحتجاج بالأصول الكلامية.

2- مذهب أرباب الخصوص:

وهو مذهب بعض العلماء، منهم البلخي[1] من الأحناف، وأبو علي الجبائي من المعتزلة[2].

ومقتضى مذهب هؤلاء حسب ما نقل عنهم أنه لا وجود لصيغة تدل يقينا على استغراق كامل أفراد الجمع، بل إنّ اللفظ الذي يقال إنه عامّ موضوع للدلالة على أقلّ الجمع، وهو إثنان أو ثلاثة على الخلاف المعروف في ذلك.

ومعنى ذلك أنهم يجزمون بأخصّ الخصوص الذي يمكن تيقّنه من صيغة العموم كالواحد في الجنس، والإثنين أو الثلاثة في الجمع، ويتوقّفون في الباقي.

فلفظ "الفقراء" مثلا يحمل على أقلّ الجمع لا على العموم، واستدلّوا بأنّ ذلك هو القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ، أمّا الباقي فمشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك.

وهذا يعني أنّهم واقفية كما سيأتي في المذهب الثالث، لكنّهم لا يتوقّفون في جميع أفراد العام، بل يتوقفون فيما زاد على أقلّ الجمع، ويجزمون بهذا الأقلّ الذي هو أخصّ الخصوص[3].

لذلك رأينا أنّ السرخسي اعتبرهم من أرباب الوقف، أما الذين سمّوهم بأرباب الخصوص، فنظروا إلى تميّزهم بهذا القول، وجعلوا قولهم مذهبا مستقلا.

ولم نجد كتابا أصوليا يؤيّد صاحبه هذا المذهب ويحتجّ له، وإنّما هو مذهب محكي عن البعض ينكره جمهور الأصوليين، وفيهم من أطنب في الردّ عليه مثل ابن حزم، الذي ذكر بعض ما قيل إنّه أدلة لهم ثم ناقشها، مثل قولهم لم نجد قطّ إلاّ خطابا خاصّا لا عاما، فصحّ بذلك أنّ كلّ خطاب إنّما قصد به خصوص من بلغه من العقلاء البالغين دون غيرهم، ومما استدلّ به ابن حزم لدفع هذا الدليل قوله تعالى﴿ **وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**[4]﴾، ولم يبيّن وجه الاستدلال بهذه الآية، لأنّه واضح وإنّما اكتفى بالتساؤل متعجبا أين كان صاحب هذا القول عنها![5].

1- هو أبو بكر محمد بن فضل بن العباس فقيه حنفي، من مصنّفاته "الفتاوى"، ت: 319هـ (هدية العارفين، مع كشف الظنون: 6/ 31) وقد أشار محمد أديب صالح إلى بعض الخلاف في تعيين شخصه (انظر: تفسير النصوص 2/ 19 هامش 2).

2- علاء الدين البخاري: كشف الأسرار 1/ 299.

3- أصول السرخسي: 1/ 132؛ الغزالي: المستصفى ص 229.

4- البقرة: 29.

5- الإحكام: 3/ 99.

وقد ذكرنا هذا الردّ لأنّه مبنيّ على مسألة إيمانية، على أساس أنّه يجب الإيمان بعموم علم الله تعالى لكلّ شيء، والقول بأنه لا وجود لخطاب عام إلاّ يقصد به أقلّ الخصوص يترتب عليه الإيمان بشمول علم الله تعالى لأقلّ ما يصدق عليه الجمع، والشكّ أو التوقف في الباقي. وهذا القول لا يُتصوّر من مؤمن.

والحاصل أنّ هذا القول لم ينقل عن أصحابه أنّهم بنوه على خلفية كلامية، لذلك تركنا الكلام على أدلته تفصيلا.

3- مذهب الواقفية:

هذا المذهب هو الذي أثار الإشكال الكلامي الذي سنذكره، لأنّه منسوب أساسا إلى أبي الحسن الأشعري وإلى المرجئة بسبب جدل حصل بينه وبينهم في مسألة الوعد والوعيد.

ومع أنّه ليس مذهب جمهور الأشاعرة، فهو منسوب إلى شيخ المذهب، وإلى جماعة من قدمائه ومحققيه، ومن الذين اختاروه وانتصروا له وردّوا على أدلة أرباب العموم القاضي الباقلاني. وهو أقدم من وجدناه ينسب هذا القول إلى الأشعري وأصحابه، فقد قال "وذهب شيخنا ﷺ في معظم المحققين من أصحابه إلى الوقف"[1].

وبما أنّ الأشعري لم يوضّح مذهبه في مصنّفاته المتداولة، ولم يرد مثل ذلك عن بعض كبار أصحابه من قدامى المتكلمين، فقد اختلف الأصوليون في تحرير مذهبه، ومذهب عامة الواقفية.

نقل بعضهم أنّ الأشعري والواقفية ينفون وجود صيغة لغوية موضوعة للدلالة على العموم. وهذا هو الذي فسّر به الباقلاّني مذهبهم، ثمّ تبنّاه ودافع عنه، بل إنّه زاد المسألة وضوحا حين أكّد أنّه لا وجود لصيغة تدلّ على العموم سواء أكانت مطلقة أم مقيدة بقرائن، أو بضروب من ألفاظ التأكيد.

وبما أنّه واقفيّ ومن علماء الكلام المعتدّ بهم في المذهب الأشعري، فمن المهمّ إثبات قوله الذي حرّر به النقل خلافا لمن رأى أنّهم لم يفهموا طريقة الوقف، حتّى نقارن بين نقله للمذهب ونقل غيره.

قال "وحقيقة ذلك أنّهم قالوا سبرنا اللغة ووضعها، فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم، سواء وردت مطلقة أو مقيّدة بضروب من التأكيد.

وقد ظنّ بعض من لا خبرة له بطريقة الوقف أنّا إذا لم نسلّم تناول "النّاس" الجنس، فنسلم إذا قيّد

1- الجويني: التلخيص 2/ 21.

"الناس" بضروب من التأكيد مثل قول القائل "الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذ منهم أحد" إلى غير ذلك. والمحققون من الواقفية يقولون: وإن قيّدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستغراق في اللغة. ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما لا تنحصر بالعبارة، كما تُعرِّف القرائنُ خَجَلَ الخَجِلِ وَوَجَلَ الوَجِلِ، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها، فكذلك قد تُتَصوّر قرائن تقترن باللفظ وتُعْلَمُ عندها إرادةُ مُطْلِقِ اللفظ في خصوص أو عموم، فلا تكون معرفة ذلك بأصل اللغة"[1].

وقد ظهر بهذا البيان أنّه يتكلّم بأسلوب الواثق من معرفة مذهب أصحابه الذي تبنّاه، ويوظّف مقالة الأشاعرة في الكسب ليقيس عليها مذهبه في الوقف، فكما أنّ القرائن لا تعرّف خجلَ الخَجِلِ ونحوه بذاتها، بل يخلق الله عندها العلم الضروري عادة، لا بها، فكذلك الصيغة لا تدلّ على العموم بذاتها بحسب وضع اللغة، وإنّما قد يفهم العموم عند القرائن، فإذا فهم بناء على ذلك لا يجوز أن يقال إنّ الصيغة في الأصل وُضعت للعموم.

فالرّجل بناء على هذا البيان واضح في تمسّكه بأنّ أهل اللغة لم يضعوا للعموم صيغة تدل عليه.

لكنّ الجويني الذي نقل قول الباقلاّني في "التلخيص" بأمانة كعادته في سائر مسائل الكتاب، خالفه في هذا الفهم عندما ألف كتابا أصوليا خاصّا أظهر فيه اجتهاداته، ونسب إليه الزلل في النقل فقال "وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل، فإنّ أحدا لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقول القائل: "رأيت القوم واحدا واحدا، لم يفتني منهم أحد" وإنّما كرّر هذا اللفظ قطعا لو همّ من يحسبه خصوصا إلى غير ذلك. وإنّما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع"[2].

فهو ينفي فهم مذهب الواقفية على أنّه إنكار لصيغة العموم أصلا، ويرى أنّ ذلك قول مستغرب لا يقول به أحد عاقل، بل إنّ الواقفية في نظره يعترفون بوجود صيغة في اللغة تشعر بمعنى العموم، وغاية ما في الأمر أنّهم يرون أنه لا توجد لفظة إذا سمعناها فهمنا قطعا أنّها تدلّ على العموم، بل إنّ جميع الألفاظ المشعرة بالعموم تحتمل الشك في إفادتها، أما إذا انضمت إليها قرائن لفظية مؤكدة أو معنوية، فإنّ هذه القرائن تجعل اللفظ دالا على العموم قطعا وتمنع احتمال إرادة الخصوص.

وحاصل هذا النقل أنّ الواقفية لا ينكرون وجود صيغة فيها معنى العموم لكنهم يتوقفون في الحكم بدلالتها عليه.

لكنّ الأصوليين بعد الجويني اختلفوا في تفسير صفة الوقف.

1- الجويني: التلخيص 2/ 21.

2- البرهان: 1/ 221.

فقيل إنّ اللفظ العام مشترك بين الواحد اقتصارا عليه، وبين أقلّ الجمع فما فوقه اشتراكا لفظيا كالقرء والعين ونحوهما. وهذا يعني أنّهم يتوقفون في دلالة اللفظ على العموم لا لأنّهم ينكرون أنه وضع لذلك، بل لأنه وضع وضعا متساويا للدلالة على أمرين بطريقة مشتركة، هما: الواحد في الصيغ التي يمكن أن تحمل عليه، مثل "من" و"ما"، وأقل الجمع فما فوقه.

وقيل إنّ الواقفية ينفون العلم بكيفية الوضع من أصله مع التسليم به، لكنّهم يقولون إنّ الصيغة تستعمل في العموم والخصوص، ولكن لا ندري هل ذلك الاستعمال على وجه الحقيقة أو المجاز[1].

وذكر ابن الحاجب اتجاها آخر في تفسير الوقف، وهو أنّهم يقولون: لا ندري هل وضعت هذه الصيغة للعموم أم لا؟[2].

ويظهر أنّ معظم المتأخّرين من الأشاعرة استعظموا نسبة إنكار أصل صيغة العموم إلى إمامهم فالتمسوا بهذه التفسيرات مخارج يمكن أن تكون معقولة من بعض الوجوه وإن لم يقولوا بها.

لكنّ هذا المذهب لم تتبيّن خلفيته الكلامية بهذه النقول.

لذلك من المهمّ أن نذكر ما نقل عن الواقفية من اختلاف في محلّ الوقف ليظهر لنا السبب الأصلي الذي كان وراء إثارة هذه المسألة.

لم ينفرد الأشعري ومن وافقه من أصحابه بمذهب الوقف، بل روي أنّ غيرهم قال بذلك، لكنّ الخلاف بين جميع الواقفية يظهر في تحديد محلّ الوقف أي موضوعه.

والفرق بين ما سنذكره من نُقول وما تقدّم ذكره يتمثل في أنّ النّقول السابقة تبيّن الخلاف في تصوير كيفية النقل بقطع النظر عن موضوعه، أما النّقول التالية فهي متعلقة بالخلاف في المسائل أو في أنواع المدلولات التي قيل فيها بالوقف بقطع النظر عن كيفيته.

والأقوال في ذلك كثيرة نقل منها الزركشي تسعة[3] ونكتفي منها بستة على جهة الاختصار لأنها هي التي تدور على محور الأصل الكلامي المختلف فيه:

الأول: إطلاق الوقف في جميع المحالّ أو المواضيع دون تفصيل. وهو القول المشهور من مذهب أئمة الواقفية الأشاعرة.

الثاني: التوقّف في أخبار الوعد والوعيد دون الأمر والنّهي. وقد ظنّ البعض أنّ هذا هو مذهب

1- الزركشي: البحر المحيط 3/ 23.

2- منتهى الوصول: ص 103.

3- البحر المحيط: 3/ 22.

أبي حنيفة، لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، ويجوّز أن يغفر الله لهم في الآخرة. وأنكر آخرون هذه النّسبة لأنّ أبا حنيفة يرى أنّ الأدلة الموجبة لتخليد الكفّار في النار إنّما انتهضت في حقّهم بدلائل من خارج الصيغة.

الثالث: القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد، والتوقّف فيما عدا ذلك. ونسب هذا المذهب إلى جمهور المرجئة، وهو عكس القول السابق.

الرابع: الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة أمة المسلمين دون غيرهم. ويمكن أن يكون هذا القول هو مذهب المرجئة أو بعضهم خلافا للسابق، لأنّهم يخالفون الوعيدية من الخوارج والمعتزلة.

الخامس: الوقف في آيات الوعيد دون الوعد. ولعلّ هذا القول هو الأصحّ نسبة إلى المرجئة، لأنه لائق بمذهبهم المعروف في نفي الوعيد، والفرق بينه وبين القول السابق هو أنّه لم يخصص الوقف في الوعيد بعصاة الأمة.

وقد علّق الباقلاني على هذا المذهب بأنّ أصحابه فرّقوا بين الوعد والوعيد "بما يليق بالشطح والترّهات دون الحقائق"[1] وذلك لأنّه من القائلين بإطلاق الوقف في جميع المواضيع.

السادس: الوقف في عامة الألفاظ العامّة باستثناء لفظتين فقط، هما "المؤمن" و"الكافر"، فحيثما ذكرتا في النصوص الشرعية أفادتا العموم خلافا لبقية الألفاظ. وهذا القول محكيّ عن بعض المتأخّرين الذين لم يسمّهم أحد.[2].

ويمكن أن يضاف قول آخر لم يذكره الأصوليون في تفصيل المذاهب، وهو التوقّف في آيات الوعد دون الوعيد، خلافا للمرجئة الذين يقولون بالعكس.

لكنّ هذا مجرّد افتراض نظري لم نجد من نسبه إلى أحد، ويصعب نسبته إلى المعتزلة، لأنّهم وإن كانوا من الوعيدية فالوعد عندهم واجب التحقق كالوعيد. ويمكن مع ذلك أن ينسب إلى بعض الخوارج الذين عرفوا بالتركيز على آيات الوعيد دون الوعد.

يظهر من هذه الأقوال أنّ أصل المسألة يعود إلى الخلاف في قضية الوعد والوعيد.

وقد برز الخلاف فيها في وقت مبكّر مع ظهور الخوارج والمرجئة. وكان ذلك قبل النشأة العلنية لعلم أصول الفقه، وقبل نضج نظرياته اللغوية.

ومع ذلك فإنّ القول بالوقف لم يظهر في المراحل الأولى من تكوّن الفرق كما أكّد عدد من

1- الجويني: التلخيص 2/ 21.

2- انظر تفصيل هذه النقول في: الزّركشي: البحر المحيط 3/ 22-23ح الشوكاني: إرشاد الفحول ص 116.

الأصوليين منهم السرخسي الذي بيّن أنّ الوقف هو مذهب "بعض المتأخّرين ممّن لا سلف لهم في القرون الثلاثة"[1].

ويبدو أنّ أوّل من أحدث القول بالوقف هو الإمام الأشعري بسبب مناظراته مع المعتزلة والمرجئة. وقد كشف الزركشي الأصل الكلامي لهذا المذهب بقوله:

"ومأخذ قول الوقف من أصله أنّ الأشعريّ لمّا تكلّم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنّة كقوله ﴿**وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾ [2] وقوله ﴿**وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا**﴾ [3] ونحوه، ومع المرجئة في عموم الوعد، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم، وتوقّف فيها، وتبعه جمهور أصحابه"[4].

وأكّد هذه الملاحظة الهامة بعض الأصوليين من الأشاعرة قبل الزركشي، منهم ابن العربي الذي قال: "وكان الذي مال بعلمائنا الأصوليين رحمهم الله إلى نفي القول بالعموم وحَدَاهم إلى إنكار صيغته، إلحاح الوعيد به عليهم بكلّ آية عامة وحديث مطلق يقتضيان معاقبة العصاة، وجزاء المذنبين"[5].

وظاهر من هذا الكلام أنّه يعتذر لأئمته عن إنكار الصيغة بالظرف الفكري الذي عاشوا فيه زمن احتداد المناظرات الكلامية مع الوعيدية من الخوارج والمعتزلة حتى يقطعوا عليهم طريق الوعيد الذي تمسّكوا بصيغته العامة.

لكنّه مع ذلك خالفهم، وبيّن أنّه يدين لله تعالى بأنّ العموم له صيغ معلومة، وألفاظ معروفة، لأنّه يمكن إسقاط أدلة الوعيدية في تمسكهم بعمومات آيات الوعيد استنادا إلى الأدلة المعلومة في تلك المسألة[6].

بمعنى أنّه لم يكن من الضروري أن يفضي نفي العموم في محلّ واحد هو الوعيد إلى إنكار أصل صيغة العموم من كامل اللغة أو التوقف فيها، إذ كان بالإمكان تخصيص آيات الوعيد بالآيات التي تنصّ على أنّ الله تعالى يغفر الذنوب لمن يشاء، أو بالآيات التي تجعل تحقق الوعيد مشروطا بعدم التوبة.

1- أصول السرخسي: 1/ 132.

2- الانفطار: 14.

3- الجنّ: 23.

4- البحر المحيط: 3/ 24.

5 المحصول: ص 73.

6- م.ن: ص 74.

ويتّضح من كلام الزركشي وابن العربي أنّ الأشعريّ وأصحابه من الواقفية ينفون وضع صيغة لغوية للعموم خلافا لتفسير الجويني ومن بعده من المتأخرين.

ويظهر أنّ إنكار الصيغة هو المفهوم الراجح من مذهبهم، لأنّ ما بيّنه المتأخرون هو مجرّد تأويلات يغلب عليها المنحى الاعتذاري بسبب ظنّهم أنّ ذلك لا يقوله أحد فضلا عن كبار أئمتهم.

وأهمّ ما يؤيد مفهوم الوقف بهذا المعنى هو كلام الباقلاني نفسه، لأنّه واقفي صرّح بمذهبه في وضوح كامل، وردّ بعض التفاسير التي رأى أنّ أصحابها لم يختبروا مذهب الوقف موكّدا أنّ "من أصلنا أنّه ليس في اللغة صيغة لا مطلقة ولا مقيّدة تدلّ من حيث الوضع على الاستغراق"[1].

ومعلوم أنّ هذا النفي شامل لجميع المواضيع ولا يختصّ بمحلّ دون آخر كالوعد والوعيد، أو الأمر والنهي، خلافا للواقفية من غير الأشاعرة.

أمّا أدلّة الواقفية بالمعنى الذي رجّحناه، فهي كثيرة أطال أرباب العموم في ذكرها ونقضها، بل لهم فصول خاصة بذلك[2].

والملاحظ أنّ هذه الأدلة ليست كلامية، بل هي ذات منحى أصولي يستند إلى اللغة والمعقول، وبعض النصوص الشرعية.

وتجنّبا للإطالة في تفصيل ما هو غير كلامي نكتفي بذكر أهم ما استدل به الباقلاني بوصفه واقفيّا تاركين الأدلة الكثيرة التي تكلم عليها غيره.

بعد أن أبطل الباقلاني ما وصفه بأنّه شبه أرباب العموم افتتح كلامه بأنّ الأدلة المتعلقة بنفي صيغة الأمر التي تقدّم الكلام عليها يصلح طردها بعينها في العموم والخصوص، ثمّ ذكر بعض ما اعتمد عليه الواقفية في خصوص هذه المسألة.

ومن عُمد الواقفية في نظره نفي أن تثبت اللغات عقلا ردّا على الأدلة العقلية لأرباب العموم. ثم بيّن أنّها تثبت بالنقل فقط. والنّقل آحاد أو تواتر، ولا سبيل إلى إثبات العموم بالتواتر. وإنما وجدنا أنّ الصيغة التي هي محلّ خلاف وردت عند أهل اللغة على موارد منها العموم، ومنها الخصوص، لذلك توقّف فيها الواقفية عند الإطلاق والتجرّد عن القرائن[3].

1- الجويني: التلخيص 2/ 36.

2- من ذلك أنّ الرازي خصص فصلا بعنوان "شبه منكري العموم" (المحصول: 1/ 370-382). أما ابن حزم فعقد لذلك بابا كاملا في الجزء الثالث من ص 97 إلى ص 127.

3- الجويني: التلخيص 2/ 35-36.

وأجاب الغزالي عن ذلك بأنّه طلب للدليل وليس بدليل، وإذا لم يدل دليل على قول فلا سبيل إلى الأخذ به[1].

وذهب الشيرازي إلى أنّ هذا الاستدلال ينقلب على الواقفية فكما أنه لم يثبت بالتواتر الدّلالةُ على العموم لم يثبت بالتواتر الدلالةُ على الوقف[2].

ومن عمد الواقفية في المسألة "حسن الاستفصال بعد صدور اللفظة من مُطلِقِها، فلو كانت منبئة عن العموم ما حسن الاستفصال فيها"[3].

والمقصود بالاستفصال الاستفهام التفصيلي عن مقصد المتكلم بتلك الصيغة. فلو كان معلوما أنه يقصد بها العموم لأنها موضوعة له لكان الاستفصال قبيحا، فلمّا حسن الاستفصال دلّ على أنّها لم توضع للعموم.

ونوقش هذا الدليل بأنّ الاستفهام لا يدلّ على أنّ اللفظ ليس بحقيقة في شيء بعينه. فلو قال أحدهم "رأيت بحرا" حسن فيه الاستفهام بأن يقال "هل رأيت ماء كثيرا، أو رجلا جوادا" واللفظ حقيقة في الماء الكثير[4]. وكذلك اللفظ العام يحسن فيه الاستفصال للتأكد ونحوه مع أنه حقيقة في الدلالة على العموم.

وأقوى ما يستدلّ به الواقفية حسب الباقلاني أنّهم تأملوا موارد الألفاظ في سائر كلام العرب، وفي كلام صاحب الشريعة، فوجدوها منقسمة في الدلالة على العموم والخصوص، والألفاظ المحمولة على غير الشمول تزيد بكثير على الألفاظ المحمولة على الشمول. وقد تتبّع المحققون ذلك في القرآن فلم يجدوا إلا بضع ألفاظ محصورة تدل على العموم مثل قوله تعالى ﴿ **وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾[5] وقوله سبحانه ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا** ﴾[6] ومثل هذا النوع من الألفاظ المحمولة على العموم لا يبلغ عشرا بعد تكلّف البحث[7].

والردّ على هذا الوجه من الاستدلال يتطلب متابعة تفصيلية لكثير من الآيات التي لم تحمل ألفاظها على العموم قصد مناقشتهم في ذلك، وذلك أمر يطول تكفّل ببعضه ابن حزم، لكنه بالغ في

1- المستصفى: ص 230.

2- التبصرة: ص 110.

3- الجويني: التلخيص 2/ 36.

4- الشيرازي: التبصرة ص 111.

5- الحجرات: 16.

6- هود: 6.

7- الجويني: التلخيص 2/ 36-37.

مهاجمة الواقفية، ونسبهم إلى إبطال أصل اللغة، بل إلى الكفر بسبب التوقف في كلّ حكم وتعطيل العمل به بدعوى أنّه يحتمل الخصوص فينبغي التوقف فيه[1].

ولكن، رغم غرابة هذا المذهب الذي أنكره الكثيرون فإنّ الأمر لا يصل إلى حدود تهمة الكفر أو تعطيل الشريعة، لأنّ القوم كانوا أصوليين وفقهاء فوق أنهم كانوا متكلمين، ولم يثبت عنهم أنّهم عطّلوا العمل بالعموم إذا دلت عليه القرائن، وغاية ما في الأمر أنّهم ذهبوا إلى أنّ هذه القرائن هي التي دلت على العموم وليست الصيغة بذاتها لأنّهم أنكروا وضع العرب صيغة للعموم، أو توقفوا في ذلك فقالوا لا ندري أوضعوا أو لم يضعوا؟

فائـدة المسألـة

نستطيع أن نقول بناء على ما تقدّم إنّ هذه المسألة عنوانها أصولي بينما جوهرها كلامي، فسؤالها "هل للعموم صيغة؟" سؤال لغوي يهمّ الأصوليين، كما أنّ أدلتها عند أرباب العموم، وأرباب الخصوص، والواقفية مبنية على منهج لغوي أصولي.

والذي أثار هذه الإشكالية هم الواقفية وإمامهم الأشعري في القرن الرابع الهجري، إذ لم يقل بذلك أحد في القرون الثلاثة الأولى، فالواقفية ليس لهم سلف حسب عبد العزيز البخاري[2] ومع أننا نرى أنّ حداثة القول ليست دليلا على بطلانه إذا كان له حظّ من النظر، فإنّ الإشكال في هذا القول المستحدث أنّه كان في أصله موقفا كلاميا بنيت عليه نظرية أصولية في اللغة هي نظرية الوقف.

فقد رأينا أنّ الأشعري دُفع إليه فيما يشبه الاضطرار ردا على المرجئة في تمسكهم بعموم آيات الوعد، وعلى الوعيدية في تمسكهم بعموم آيات الوعيد.

ويظهر بقليل من التأمل أنه لم يكن مضطرا إلى ذلك في الحقيقة، لأنّه يمكن نفي عموم بعض آيات الوعد والوعيد أو جلها بآيات أخرى تضع شروطا لتحقق ذلك العموم دون حاجة إلى نفي صيغة العموم.

وإذا كان الأشعري قد توقّف عند المناظرة في آيات محلها مخصوص بموضوع الوعد والوعيد، فهل كان من الضروري تعميم ذلك التوقف على كل الألفاظ العامة في اللغة؟ لعله كان من الأنسب – إذا افترضنا صحة الاضطرار– أن يلجأ إلى التوقف في خصوص موضوع المناظرة الذي هو الوعد والوعيد.

1– كشف الأسرار: 1/ 303.

2– كشف الأسرار: 1/ 303.

فموضوع الإشكال ليس التوقف في محل بعينه، بل تحويل قول ناشئ عن خلاف في مسألة كلامية مخصوصة إلى نظرية عامة في اللغة يقع إقحامها في علم أصول الفقه.

وليست هذه النظرية هيّنة، لأنّها تنكر أن يكون أهل اللغة قد وضعوا للعموم صيغة، إما لأنّهم لم يتصوَّروا معنى العموم أصلا، وهذا مستبعد، أو لأنّهم تصوروه وغاب عنهم أن يضعوا له صيغة مخصوصة كما وضعوا لغيره من المعاني التي تصوروها، وهذا مستبعد كذلك.

ومهما يكن موقفنا من نظرية الوقف، فالمهم بالنسبة إلى منهجنا النقدي أنّ هذه المسألة كلامية النشأة أُلبست لباس الأصول.

أمّا الأدلة الأصولية التي استنبطها الواقفية من اللغة والسمع فلم تكن مستندا أصليا لنشأة القول بالوقف، لأنّ الأشعري – بناء على ما نقلنا من كلام بعض الأشاعرة – لم يكن يتبنى نظرية الوقف بناء على تلك الأدلة، وإنما استحدثها اضطرارا، أو عنادا عند المناظرة بسبب إلحاح المخالفين عليه بآيات الوعد والوعيد.

وهذا يعني أنّ تلك الأدلة أنشأها الواقفية بعد ذلك لدعم موقفهم الذي تأسس في بيئة المناظرات الكلامية.

وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أنّ إشكالية وضع صيغة العموم ليست إشكالية أصولية أصيلة، أي إنّها لم تنشأ لاعتبارات ذاتية فرضتها طبيعة المنهج الأصولي من الداخل.

ولهذا السبب لم تترتب على القول بالوقف آثار فقهية في الأحكام العملية، وقد أكّد محمّد أديب صالح الذي استوقفته هذه المسألة أنّ الواقفية ليس لهم في فروع الفقه رأي أوقفوا فيه النص دون عموم أو خصوص[1].

فالفقهاء من الواقفية كانوا كغيرهم من الفقهاء يعملون بالعموم إذا دلت عليه أدلة من غير الصيغة نفسها لأنّهم ينكرون وضعها أو يشكون فيه، أما أرباب العموم فكانوا يأخذونه غالبا من الصيغة نفسها بقطع النظر عن القرائن، وإذا وردت هذه القرائن فهي مؤكدة عندهم للعموم، ونافية لاحتمال التخصيص. فهم لا ينكرون احتمال صيغة العموم للتخصيص، وإنما ينكرون إخراج لفظ العموم عن مفهومه والتوقف فيه بغير دليل[2].

والحاصل أنّ الخلاف تكون صورته أصولية مفيدة إذا بني على أنّ العموم له صيغة لغوية

1- تفسير النصوص: 2/ 39.

2- ابن حزم: الإحكام 3/ 104.

معروفة، ثم يقع البحث هل هذه الصيغة عامة يراد بها العموم؟ أو هي عامة يراد بها الخصوص؟ وذلك متوقف على وجود القرائن أو انعدامها في خصوص كلّ مسألة فقهية.

أما تصوير الخلاف على أنه خلاف في وضع الصيغة من أصلها، فهو خلاف صوري افتراضي بالنسبة إلى علم الأصول لأنّ الأصوليين والفقهاء مهما كان مذهبهم لم يكونوا يعطلون العموم الذي دلّت عليه الأدلة.

أصولها الكلامية

الأصل الأهم الذي بنيت عليه هذه المسألة هو:

1- الوعد والوعيد.

وذكر فيها أصلان ذِكْرًا عرَضيّا في سياق الاستدلال، هما:

2- علم الله تعالى (شموله لكل شيء).

3- نظرية الكسب.

الباب الرابع

الأصول الكلامية لمباحث الأدلة الشرعية

الفصل الأول: الكتاب والسنة

الفصل الثاني: النسخ

الفصل الثالث: الإجماع

الفصل الرابع: القياس والاجتهاد

إذا كان البحث في الباب السابق متعلقا بالقواعد اللغوية التي توظّف في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فإنّ هذا الباب يهتم بالأدلة الشرعية من جهة أعمّ من اللغة، ومع أنّ له جهة تعلق باللغة في خصوص الكتاب والسنة، بل بالكتاب على الأخص، فهو يتعدّى ذلك إلى ما هو غير لغوي خالص، كالكلام على الأخبار في السنة، وعلى النسخ والإجماع. أمّا القياس فظاهر أنّه نظر في معقول النص لا في خصوص صياغته اللغوية.

وإذا كان من الممكن إلحاق مباحث اللغة بهذا الباب، فقد بيّنا في تمهيد الباب السابق تفسيرنا المنهجي للفصل بين هذين البابين.

والمهمّ أنّهما يشتركان في أنّ غالب مباحثهما استدلالية إذا فسّرنا مفهوم الاستدلال تفسيرا لغويا عاما غير خاص بموضوع معيّن، حسب اصطلاح عدد من الأصوليين[1]، لكنّهما مع ذلك يتمايزان من جهة أنّ قواعد اللغة ليست أدلة، وإنّما هي وسائل تُستثمر بواسطتها الأحكام من الأدلّة، لأنّ علم اللغة من العلوم الوسائل أو الآلية، لا من العلوم المقاصد.

ولم نجد الأصوليين يثيرون الخلافات الكلامية عند الكلام على جميع الأدلة، بل أثاروها واشتدّ فيها الخلاف بينهم في بحوثهم المتعلقة بالأدلة الأربعة التي هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وليس ذلك بسبب أهمية هذه الأصول فحسب، أو لأنّهم نظروا فيها أكثر من غيرها وطالت فيها بحوثهم، وإنّما السبب الأهم أنّ هذه الأدلة أقوى دلالة على مراد الشارع من غيرها. وهذا ظاهر بوضوح في الأدلة السمعية. أمّا القياس، فهو وإن كان نظرا عقليا يقوم به القائس فلا يكون بغير نظر في النصوص من جهة معقولاتها أو عللها التي يقاس عليها. وعندما يتعلق البحث بالنص الشرعي، غالبا ما ينجرّ الكلام إلى استحضار الأصول الكلامية الواجب اعتقادها في حق الشارع، فيجد بذلك الأصوليون الذين غلبت عليهم صناعة الكلام أكثر من محلّ مناسب لذكر المبادئ الكلامية، ولو على جهة الاختصار والرمز، لكنّهم يخرجون أحيانا عن الحدّ الضروري أو المحتاج إليه في نظرهم، فيتوسعون في مسائل بما لا يناسب علم أصول الفقه.

أمّا بقية الأدلة، مثل الاستحسان، والمصلحة المرسلة، وقول الصحابي، والعرف، وغيرها، فلم

1- ذكر الدكتور هشام قريسة مختلف استعمالات مصطلح الاستدلال عند الأصوليين، ورجّح المعنى العام، ولم يحصره في مجال مخصوص، وإن كان أخرج منه الاستدلال بالنصوص القطعية والمسائل المجمع عليها (الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي: ص 8-10).

تظهر فيها الخلافات الكلامية، لأنّها أضعف دلالة على مراد الشارع من الأدلة الأربعة، ولأنّ جماعة من الأصوليين أنكروا أغلبها، واعتبروها أصولا موهومة[1].

ومع أنّه يمكن أن تذكر في قلة منها بعض المبادئ الكلامية، فعلى سبيل الإشارة العابرة، أو على سبيل التبعية لبعض الأدلة الأصلية، مثل الاستحسان الذي يمكن أن تدخله الكلاميات من جهة تبعيته للقياس، بناء على قول من فسّر الاستحسان بأنّه عدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه[2]. ومثل دليل المصلحة المختلف فيه، فإنّ أهم الخلافات الكلامية المتعلقة بالمصلحة عموما قد أثيرت في مباحث القياس كما سيأتي بيانه، بل إنّ الجدل الكلامي في قضايا الصلاح والأصلح والاستصلاح كان منتشرا في كثير من مسائل الأصول التي تقدّم ذكرها في البابين السابقين.

لذلك لم نخصّص لهذه الأدلة الفرعية مباحث في هذا الباب.

ومن المهم أن نشير إلى أنّ الكلاميات لم تظهر في مباحث الأدلة الأربعة بصفة متساوية، فقد ورد أكثرها في مباحث الكتاب بدرجة أولى، تليها مباحث القياس، فالسنة، ثم الإجماع. أما النسخ الذي هو مبحث مشترك بين الكتاب والسنة فقد برزت فيه القضايا الكلامية بروزا لافتا، وكثر فيها الجدل بين الأصوليين.

لهذا السبب لم تكن أحجام الفصول في هذا الباب متساوية، لأنّنا نظرنا فيما أثاره الأصوليون بالفعل، ولم نتكلف إثارة مباحث لم يهتموا بها في بعض المواضع قصد التسوية بين أحجام الفصول.

1- عقد الغزالي مبحثا خاصا بعنوان " بيان أنّ ثمّ ما يظنّ أنّه من أصول الأدلة وليس منها" وسمّاها أصولا موهومة (المستصفى: ص 165). وكذلك فعل ابن قدامة تحت عنوان "أصول مختلف فيها" (روضة الناظر: ص 142).

2- الآمدي: الإحكام، 4/ 211.

الفصل الأول
الكتاب والسنة

المبحث الأول: الكتـــاب
المبحث الثاني: السنّــة

المبحث الأول: الكتاب

لا خفاء في أهمية موقع الكتاب بين الأدلة الشرعية، فهو أصلها الأوّل الذي لا خلاف بين المسلمين في تنزيله وإن اختلفوا في تأويله، وجميع الأدلة تستند إليه، ولا يستند إلى واحد منها[1] إذ هو الدليل على كونها أدلة.

والكلام عليه ليس قاصرا على المبحث الخاص به، بل هو مبثوث في كافة الأبواب، والفصول، وفي المسائل التفصيلية التي قلّ أن يغيب عن بعضها، ومع ذلك فهناك فرق بين الكلام عليه في ذاته – كما في هذا المبحث – والكلام عليه في غيره – كما في المباحث الأخرى – لأنه هنا ينظر فيه، بينما هناك ينظر به، أي يستدلّ به.

وتظهر أهميته بالنسبة إلى علمي الكلام والأصول في جوانب كثيرة، منها أنه دليل فيهما، ويتضمّن أحكام العقيدة التي اهتم بها المتكلمون، وأحكام الشريعة التي اهتمّ بها الأصوليون.

واشتراك العلمين في الاستدلال بالكتاب يدعمه أنّ التصديق بالكتب التي منها القرآن المهيمن عليها ركن من أركان الإيمان. والعلماء المسلمون مهما كان اختصاصهم إنّما ينظرون في الكتاب انطلاقا من هذا الإيمان. غير أنّ المتكلمين يهتمون بالاستدلال على وجوب الإيمان به، ويأخذون منه العقائد، أما الأصوليون فيهتمّون بحجّيته شرعا، ويطيلون النظر في طرق دلالته على الأحكام مع التسليم بالأصل الإيماني الذي نظر في أدلة إثباته المتكلمون.

لكنّ الأصوليين كانوا يتعرضون في هذا السياق لبعض الكلاميات التي رأوها لازمة لمباحثهم

1– قد يقال إنّ القرآن يحتاج إلى السنة أكثر من حاجتها إليه، لكنّ هذا الاحتياج متعلق بالبيان وتوضيح الدلالة. ثمّ إنّ المحتاج الحقيقي إلى البيان إنّما هو قارئ الكتاب لا الكتاب ذاته، لأنّه آيات بيّنات. أما الاستناد الذي ذكرناه، فيتعلّق بأصل الحجّية لا بالبيان، إذ القرآن حجّة في ذاته بدلالة كونه معجزا، أما الاستدلال بالأدلة الأخرى على حجّيته فهو استدلال تبعيّ لا أصلي.

قصد تسديد مقالاتهم في مقامات النظر في كلام الله تعالى الذي يؤمنون بأنه صفته.

وقد رأينا في الباب الثالث أنّ مباحث اللغة يقصد بها أساسا خدمة مناهج الاستدلال بالدليل السمعي، وذكرنا الاعتبارات التي جعلتنا نعقد لها بابا خاصا، منها أنّ الأصوليين كانوا يخوضون في مباحث اللغة باعتبارين: أحدهما لغوي عام، والآخر لغوي خاصّ بخطاب الشارع، مثل الكلام على المجاز في اللغة عامة، ثمّ الكلام عليه في القرآن خاصّة.

أما المسائل التي ذكرناها في هذا المبحث، فرغم أنّ الصّبغة اللغوية ظاهرة فيها، فهي خاصة بالكتاب ويتعذر منهجيا ذكرها في مباحث أخرى غير مبحث الكتاب. فالإعجاز له وجه لغوي، لكنّه لا يوجد إلا في الكتاب، ومبحث المهمل نظر فيه الأصوليون من حيث وجوده في كلام الله أو عدم وجوده، وكذلك مبحث دلالة الكلام على خلاف ظاهره. أمّا المتشابه فظاهر أنه إشكال خاص بالآيات المتشابهات في القرآن.

المسألة الأولى: تعريف الكتاب

المسألة الكلامية التي تذكر عادة في تعريف القرآن الكريم هي مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو حادث؟

وقد اشتهر الخلاف فيها بين المتكلمين، بل هي من أهمّ مسائل علم الكلام حتى قيل إنّ تسمية هذا العلم مشتقة منها.

وهي كذلك من أهمّ المسائل التي أقحمها الأصوليون في كثير من مباحثهم. وقد تقدّم ذكرها في مسائل الحكم الشرعي عند الذين يعرّفونه بأنه خطاب الله تعالى القديم، وسيأتي ذكرها أيضا في عدة مباحث أخرى مثل الأمر، والعموم، والنسخ.

وهذا يعني أنّ البحث فيها متعدد الأوجه، وأنّها تذكر في كلّ مبحث من الوجه الذي يناسبه رغم وحدة الأصل المختلف فيه منها الذي هو قدم كلام الله تعالى.

والذي يناسب مبحث تعريف القرآن من هذه المسألة يتعلق بالقرآن من حيث هو كلام من كلام الله تعالى، إذ ليس كلّ كلامه منزّلا ومكتوبا ومتلوّا. بمعنى أنّ الذي يفترض أن يقع التركيز عليه هو القرآن المكتوب بين دفتي المصحف، وما يتعلق بذلك من مسائل مثل خلق القرآن، وهل التلاوة هي المتلوّ ؟ وهل يتكلم الله بصوت وحرف؟ وهل الصوت والحرف اللذين في القرآن قديمان أو حادثان؟.

ومع أنّ المتكلمين من الأصوليين يغلب عليهم الوقوف عند القضايا الكلامية بما لا يفيد علم

الأصول أحيانا أو يفيده أخرى، فإنّ أكثرهم التزموا في هذه المسألة بذكر ما يهمّ الأصولي، ولم يتوقفوا لإثارة الجدل في قضية قدم الكلام النفسي ولواحقها رغم أنّهم أشاروا إلى مواقفهم الكلامية منها على جهة التسليم لا الاستدلال.

أما اختلافهم في تعريف القرآن فلم يكن لاختلافهم في الكلام النفسي أثر واضح فيه. لأنّهم عرّفوا القرآن باعتباره كلاما لفظيا منزّلا ليميّزوه عن الكلام النفسي القديم، غير أنّهم اختلفوا في بعض القيود التي يرى بعضهم ضرورة ذكرها في الحدّ، وينكر آخرون ذكرها لاعتبارات منطقية كاستلزامها الدور ونحو ذلك من الخلافات التي جرت عادتهم بالخوض فيها عند رسمهم للحدود.

ومن هذه التعريفات مثلا:

1- قال البزدوي: "أما الكتاب فالقرآن المنزّل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة"[1].

2- قال الغزالي: "حدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفـتّي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا"[2].

3- قال الآمدي بعد أن اعترض على تعريف الغزالي بأنّ النقل المتواتر ليس له مدخل في حقيقة الكتاب الذي ينبغي أن يعرّف في ذاته بقطع النظر عن علمنا به "والأقرب في ذلك أن يقال: الكتاب هو القرآن المنزّل"[3].

4- قال ابن الحاجب: "الكتاب القرآن، وهو الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه" ثم اعترض على التعريف الذي يذكر فيه المصحف والنقل المتواتر بقوله "وقولهم: ما نقل بين دفـتّي المصحف نقلا متواترا غير سديد، فإنّ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن"[4] بمعنى أنّ وجود المصحف ونقله يتوقفان على تصور القرآن، فيكون تعريف القرآن بذلك من باب تعريف الشيء بما يتوقف عليه، وهو باطل[5].

إنّ هذه الحدود ونظائرها تعرّف الكتاب بالقرآن أو تفسّره به، لأنهما وإن اشتركا في الدلالة على

1- أصول البزدوي: 1/ 21-22 (مع شرحه كشف الأسرار).

2- المستصفى: ص 81.

3- الإحكام: 1/ 228.

4- منتهى الوصول: ص 45.

5- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 268.

المعرّف نفسه فإنّ لفظ القرآن أشهر وأوضح، لذلك صحّ تفسير الكتاب بالقرآن[1].

أما القيود المذكورة فيها بقطع النظر عن الاعتراضات الواردة على بعضها، فهي تشترك في بيان أهم خصائص القرآن الذي هو محلّ نظر الأصوليين وتميزه عن غيره مما قد يشتبه به.

فقولهم "الكلام المنزّل" قيد يقصد به إخراج الكلام النفسي غير المنزّل، والتمييز بين الوحي المتلو وغير المتلو، كما أنه يخرج كلام البشر.

وقولهم "المكتوب في المصاحف أو بين دفتي المصحف" يقصد به إخراج ما نسخت تلاوته.

والذين ذكروا النقل المتواتر في التعريف أرادوا به إخراج ما نقل بطريق الآحاد.

أمّا الذين أثبتوا في الحدّ قيد "الإعجاز" فقصدهم إخراج الكلام المنزّل الذي ليس للإعجاز كالأحاديث القدسية والكتب المنزلة على الأنبياء الآخرين على رأي من يقول إنّها لم تنزل للإعجاز[2].

وأهمّ ما يتعلق به غرضنا من هذه القيود هو قولهم "الكلام المنزّل" فهو مبني على خلفية كلامية تقسّم كلام الله تعالى إلى قسمين: أحدهما قديم هو الكلام النفسي، وثانيهما حادث يدل على الكلام النفسي، هو الكلام اللفظي.

والذي يهمّ الأصولي من هذين القسمين الدال أحدهما على الآخر هو الكلام اللفظي المكتوب والمقروء، لذلك ميّزوا بينهما في التعريف، وأخرجوا الكلام النفسي ولم يتوقفوا للاستدلال على إثباته، لأنه محلّ نظر المتكلمين، وبيّنوا أنّ الذي يهمّ الأصوليين هو الكلام اللفظي لأنه محلّ نظرهم، فكانوا بذلك ملتزمين بحدود اختصاصهم عن وعي ظاهر بالفرق بين مهمة الأصولي ومهمة المتكلم.

وقد كانت عباراتهم في ذلك واضحة في الفصل بين الاختصاصين، فالغزالي مثلا، بعد أن بيّن أنّ كلام الله النفسي واحد قال "وفهم ذلك غامض، وتفهيمه على المتكلّم لا على الأصولي"[3].

وقال الزركشي "ويطلق القرآن، والمراد به المعنى القائم بالنفس الذي هو صفة من صفاته، وعليه يدلّ هذا المتلوّ، وذلك محلّ نظر المتكلمين، وأخرى ويراد به الألفاظ المقطّعة المسموعة، وهو المتلوّ، وهذا محلّ نظر الأصوليين والفقهاء وسائر خدمة الألفاظ كالنحّاة والبيانيين والتصريفيين واللغويين، وهو مرادنا"[4].

1- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 22.

2- م.ن: 1/ 21؛ الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 267.

3- المستصفى: ص 80-81.

4- البحر المحيط: 1/ 441.

وليس من الضرورة الاسترسال في الاستشهاد بأقوال أخرى، إذ أنّ أكثر الأصوليين الذين يسلّمون بقدم الكلام النفسي حرصوا على بيان تميّز محلّ نظر الأصوليين عن محلّ نظر المتكلمين تمهيدا لتركيزهم في مباحث القرآن على ما يهمّ اختصاصهم[1] وإن لم يلتزموا بذلك تمام الالتزام في بعض المباحث التي سيأتي ذكرها.

هذا في عمومه ما يكتفي بذكره أغلب الأصوليين الأشاعرة والأحناف دون توقف لمناقشة الذين ينكرون الكلام النفسي، لأنّ ذلك مجاله علم الكلام لا أصول الفقه.

لكنّ الحنابلة لهم رأي آخر، لأنّهم ينكرون الكلام النفسي، ويرون أنّ الكلام يطلق حقيقة على مجموع الأصوات والحروف التي تنبئ عن مقصود المتكلّم[2].

ولما كانوا يخالفون بذلك أكثر الأصوليين من غيرهم حرصوا على إبراز موقفهم الكلامي رغم نفورهم المعروف من علم الكلام، ومالوا إلى مناقشة المسألة ردا على مخالفيهم ولو باختصار، لكنّ ابن النجّار منهم تجاوز الحدّ الأدنى الذي يمكن قبوله من الكلاميات في علم الأصول، فأطال البيان، والمقارنة بين الأقوال، مع تفصيل لأدلّة الحنابلة والردّ على أدلّة مخالفيهم، وقد تجاوز كلامه المائة صفحة مما يصلح أن يكون رسالة مستقلة في الموضوع.

ولعلّ مما يبرّر ذلك أنّ الحنابلة لهم عناية خاصة بهذه المسألة التي امتحن بسببها الإمام أحمد. ويعدّ هذا الموضع من مباحث علم الأصول أنسب موضع لبيان ما يرونه حقا فيها، خصوصا وأنّهم رتبوا على الخلاف فيها بعض المسائل الفقهية.

وليس من غرضنا أن نطيل البحث واستقصاء الأدلة فيما لم يطل فيه أكثر الأصوليين النظر معترفين بأنّه محلّ نظر المتكلمين، خصوصا وأنّ أشهر الأقوال في مسألة كلام الله تعالى مبثوثة في عدة مسائل من دراستنا هذه. غير أنه من المناسب أن نذكر من هذه المسألة ما يتعلق بالقرآن على الخصوص بشيء من الاختصار تمهيدا للنظر فيما يمكن أن يترتب عليها من فوائد فقهية:

يعتقد الأشاعرة والماتريدية أنّ الله تعالى متكلم، وأنّ كلامه قديم، وهو صفة من صفات الذات كعلمه وقدرته وإرادته، فهو تعالى متكلم بكلامه في الأزل. وهذه الصفة قائمة بذاته ومنافية للسكوت والخرس. ولا يجوز أن يقال إنّ كلامه مخلوق، أو إنّه يكون بالحرف والصوت، أما العبارات أو الألفاظ والكتابة، فهي دالة على كلامه النفسي القديم[3].

1- انظر مثلا: الإيجي: شرح مختصر المنتهى 2/ 274؛ التفتازاني: التلويح 1/ 69.

2- الكلوذاني: التمهيد 1/ 70.

3- النّسفي (أبو المعين): التمهيد في أصول الدين ص 44؛ أبو اليسر البزدوي: أصول الدين ص 62؛ التفتازاني: شرح المقاصد 4/ 148.

وبناء على ذلك فالقرآن عندهم غير مخلوق، وما اشتهر من خواص القرآن إنما يطلق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه منزّلا على النبيّ ﷺ باللفظ العربي مقروءا بالألسن مسموعا بالآذان. فالمنزّل ليس المعنى القديم، لأنه قائم بذات الله تعالى ولا يجوز وصفه بصفات الحدوث كالنزول، وإنّما المنزّل هو اللفظ[1] ولهذا قالوا إنّ كلام الله تعالى منزّل على قلب النبي نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال[2].

والقرآن هو كلام الله المكتوب في المصاحف على الحقيقة، وهو مسموع لنا على الحقيقة، لكن بواسطة القارئ. فالمكتوب والمقروء هو الكلام القديم الذي هو صفة موجودة قبل كتابة الكاتب وسمع السامع، لكنّ الموجود بعد أن لم يكن هو كتابة الكاتب وسمع السامع، وحفظ الحافظ، وقراءة القارئ وفهم الفاهم[3].

لذلك ميّزوا بين القراءة والمقروء، والكتابة والمكتوب، والسمع والمسموع، ونحو ذلك، فالمقروء هو كلام الله القديم الذي هو صفته، أما القراءة فهي فعل القارئ وصفته، وكذلك القول في الكتابة والسماع والحفظ[4].

أمّا المعتزلة فكلام الله تعالى عندهم هو من جنس الكلام المعقول في الشاهد، أي هو حروف منظومة وأصوات مقطعة. ولا يصحّ عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلام البشر، وإنّما كلام الله عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه[5] وبنوا على ذلك قولهم المعروف في خلق القرآن، ثم اختلفوا في مسائل منها هل الحكاية هي المحكي والقراءة هي المقروء؟ وهل يبقى الكلام المقروء ويجوز أن يوجد في أماكن كثيرة؟ وقد ذكر القاضي عبد الجبار أنّ عددا من شيوخ المعتزلة قالوا ببقاء الكلام وبأنّ القراءة هي المقروء ثمّ توسّع في مناقشتهم وبيان بطلان قولهم[6].

وذهب الحشوية إلى أنّ الله يتكلم بحروف وأصوات قديمة قائمة بذاته، وأنّ حروف القرآن وأصواته مرتبة كما هي في الأزل، وأنّ المسموع من أصوات القراء والمكتوب من حروف الكتاب هو نفس كلام الله تعالى القديم. وينسب هذا القول إلى بعض الحنابلة، حتى أنّ بعضهم – كما قيل – بالغ فقال إنّ الجلد والغلاف قديمان[7].

1- التفتازاني: شرح المقاصد 4/ 152.
2- الباقلاني: الإنصاف ص 96.
3- م.ن: ص 93-94-95.
4- م.ن: ص 103-104.
5- المغني: 7/ 3.
6- م.ن: 7/ 187 (انظر كامل فصل: في الحكاية والمحكي).
7- التفتازاني: شرح المقاصد 4/ 144؛ كمال محمد: علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي ص 389.

أما الحنابلة فينكرون الكلام النفسي القديم، ويرون أنّ الكلام يطلق في الحقيقة على الحروف والأصوات، لأنّه هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق. وبناء على ذلك فالله تعالى يتكلّم بصوت. لكنّهم وإن قالوا كالمعتزلة إن الكلام هو الحروف والأصوات، فإنّهم ينكرون بشدّة أن يكون كلامه تعالى مخلوقا[1].

أما ما ينسب إليهم من قول بأنّ الله يتكلم بحرف وصوت قديمين، وبأنّ القرآن قديم بحروفه وألفاظه ومداده فهم ينكرونه، ويعتبرونه قولا لبعض أتباع أحمد وغيرهم من غير المحققين، وسببه أنّهم لما سمعوا إنكار الإمام أحمد وغيره من الأئمة أن يقال إنّ القرآن مخلوق ومحدث، فهموا من ذلك خطأ أنّه يجوز أن يقال إنه قديم[2]. بل إنّ الحنابلة ينقلون عن أحمد وغيره من أهل العلم أنّ من قال بذلك فهو كافر عند بعضهم ومبتدع عند آخرين[3] وصرّح ابن تيمية بأنّه لم يعلم قائلا معروفا قال بأنّ المداد قديم ولم يجد ذلك مصنّفا في كتاب[4].

وحاصل قولهم أنّ هذا القرآن المحفوظ في الصدور، المقروء بالألسنة والمكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه، تكلم به سبحانه بصوت نفسه، فسمعه جبريل، وتكلم به جبريل فسمعه النبيّ ﷺ، ثم سمعه المسلمون من نبيّهم، وهم يقرؤونه بأصوات أنفسهم وأفعالهم. وعلى ذلك فالكلام كلام البارئ والصوت صوت القارئ[5].

فهم لا ينكرون أن يتكلم الله بصوت وحرف كما يقول الأشاعرة، بل يثبتون له تعالى صوتا وحرفا لائقين بذاته، ويكتفون غالبا بقولهم إنّ كلام الله غير مخلوق، ولا يزيدون عليه شيئا لشدّة اللّبس، ونهي السلف عن الخوض في ذلك[6].

فائـدة المسألـة

لا جدال في أهمية تعريف المصطلحات بالنسبة إلى كل علم بما فيها علم أصول الفقه، وتعريف الأصوليين للكتاب شأن علمي مفيد، لأنه يضبط تصوّرهم لأوّل دليل من أدلة الفقه، ويعدّ التخلي عنه خللا في نسق البحث العلمي. وقد كان أكثرهم – كما رأينا – ملتزمين بما يقتضيه اختصاصهم حين عرّفوا القرآن بوصفه كلاما منزّلا ومكتوبا في المصاحف مؤكدين أنّه بهذا المعنى محلّ نظر الأصوليين لا المتكلمين.

1- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 13.

2- عبد القادر (محمد العروسي): المسائل المشتركة ص 222.

3- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 114.

4- مجموعة الفتاوي: 12/ 98.

5- م.ن: 12/ 314-315؛ الشنقيطي؛ مذكرة أصول الفقه ص 54-55.

6- ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 2/ 113؛ ابن بدران: نزهة الخاطر 1/ 131.

وهذا لا يمنع أن يشير كلّ أصولي إلى الخلفية الكلامية التي ينطلق منها في تعريفه لكلام الله تعالى. أمّا الذين أعادوا بحث الموضوع من جديد وأوردوا الأدلة والردود فقد خرجوا عن مجال علم الأصول ولم يلتزموا بضابط الاكتفاء بذكر المبدإ الكلامي دون جعله مسألة تستدعي الاستدلال لتحصيل التصديق. فالتصديق نظر فيه المتكلمون بما رأوه مناسبا والمطلوب في هذه المسألة التعريفية ضبط التصور الذي سيبنى عليه منهج الاستدلال بآيات الكتاب.

ثمّ إنّ ذكر الأصل الكلامي لهذه المسألة ليس له أثر واضح في تعريف القرآن بالمعنى الأصولي، لأنّ الجميع متفقون على أنّ الذي يعرّفونه إنّما هو الكلام المنزّل، المقروء والمكتوب في المصاحف بقطع النظر عن الخلافات الجزئية المتعلقة ببعض القيود. وهذه الحقيقة التي يقرّ بها الجميع ثابتة سواء أقلنا إنّ الكلام حقيقة في النفسي مجاز في اللساني أم قلنا بالعكس، وهي ثابتة أيضا على فرض القول بأن الكلام حقيقة في النفسي واللساني معا، وعلى فرض الاكتفاء باللساني وإنكار الكلام النفسي واعتباره قصدا وإرادة، أو علما.

وبما أنّ أهم ضابط لقبول إدخال بعض الكلاميات في علم الأصول هو الآثار الفقهية، فهل بنى الأصوليون على هذا الخلاف بعض الخلافات الفرعية في الفقه؟

لقد ذكر الأصوليون فعلا عدّة مسائل خرّجوها على الخلاف في مسألة الكلام هل هو نفسي أو لساني، منها:

1- اختلف الفقهاء في قول الرسول ﷺ: "إِذَا كَانَ يَومُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَصْخَبْ، فَإِنْ سَابَّهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ فَلْـيَقُلْ إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ"[1] فقال بعضهم يقول ذلك في نفسه ليزجرها ولا يذكره باللسان ليطلع الناس على صومه، إذ أنّ إظهار العبادة رياء. وذهب آخرون إلى أنه يقول ذلك بلسانه ويجهر به كما هو ظاهر الحديث. وفرّق بعضهم بين صوم رمضان وصوم غيره من النوافل، بمعنى أنه يقول ذلك بلسانه في رمضان إذ لا رياء في ذلك، ويقوله في نفسه إذا كان صومه نفلا مخافة الرياء[2].

2- إذا حلف أحدهم أن لا يتكلم، فإنه لا يحنث إلا بالنطق دون ما يجري على قلبه، وحكي الإجماع على ذلك[3].

3- اختلف الفقهاء في صحة النذر دون التلفظ به على وجهين، والأرجح عدم الصحة لأنّ الصيغة ركن في النذر[4].

1- البخاري: كتاب الصوم، باب(9) هل يقول إني صائم إذا شتم 2/ 228.

2- الإسنوي: التمهيد ص 78؛ ابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية ص 154-155.

3- الإسنوي: التمهيد ص 78؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/ 61.

4- الإسنوي: التمهيد ص 79؛ كمال محمد (عبد الرحمن): علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي ص 398-399.

4- الغيبة هي ذكر الشخص بما يكرهه حسب شروطها المعروفة، ولا خلاف في أنّها تكون باللسان، وذهب بعضهم إلى أنّها تكون بالقلب أيضا[1] وأكد الغزالي أنّها لا تقتصر على التصريح باللسان بل تكون بالتعريض والإشارة والإيماء، والغمز والهمز والكتابة والحركة، فكلّ ما يفهم المقصود داخل في الغيبة المحرمة[2].

ويمكن نقد تخريج الخلاف في هذه المسائل على الخلاف في مسألة كلام الله تعالى من وجوه:

أحدهما: أنّها مبنية على الخلاف في كلام الشاهد الذي هو الإنسان، لا في كلام الغائب الذي هو الله تعالى.

ويمكن أن يجاب بأنّ القول في كلام الغائب مبني على القول في كلام الشاهد. وقد يضعّف هذا الجواب بأنّ قياس الغائب على الشاهد مختلف فيه، وإذا كان المتكلمون قبلوه بشروط فهو لا يعدّ قياسا عند الأصوليين كما سيأتي في مبحث القياس.

ثانيا: أنّ الفقهاء لم يبنوا أقوالهم فيها على الخلاف في حقيقة الكلام هل هو النفسي أو اللساني، بل بنوه على اعتبارات أخرى خاصة بكلّ مسألة، فمسألة قول الصائم إني صائم مبنية على ظاهر الحديث عند البعض، وعلى مخافة الرياء عند آخرين. ومسألة صحة النذر بغير تلفظ مبنية على الخلاف في الصيغة هل هي ركن في النذر ؟ ومسألة تحريم الغيبة بالقلب لا باللسان فقط مؤسسة على النصوص التي تحرّم إساءة الظنّ بالمسلم[3] أمّا قول الغزالي فهو توسيع لمفهوم الغيبة لم يصرّح فيه بأنّ هناك غيبة قلبية بناء على أنّ الكلام حقيقة في النفسي، بل بناه على تحريم كل ما يصدر عن المغتاب ويفهم منه أنه يسيء إلى المسلم.

ثالثا: أنّ القائلين بأنّ الصائم يصرّح بصومه، وأنّ الذي حلف أن لا يتكلم لا يحنث إلا بالنطق، وأنّ النذر لا يكون إلا باللفظ ونحو ذلك لم يكونوا من الحنابلة فقط الذين قالوا بأنّ الكلام حقيقة في اللفظي، بل فيهم فقهاء من مذاهب أخرى كالشافعية والأحناف الذين يرى متكلموهم أنّ الكلام حقيقة في النفسي، وهذا يعني أنّهم لم يفرّعوا على ذلك مسائل فقهية. فقد فسّروا الكلام بالنطق في هذه المسائل، ولم يعتدّوا بالكلام النفسي في مسائل أخرى، فهم مثلا لم يبطلوا الصلاة بما حدّث المصلي به نفسه، ولم يعتبروا الكلام النفسي بمجرّده في إثبات العقود ولا في فسخها، ولو يوقعوا الطلاق والعتاق بمجرّد النية وتصميم القلب[4].

1- النووي: الأذكار ص 306؛ الإسنوي: التمهيد ص 78.

2- إحياء علوم الدين: 2/ 1029.

3- النووي: الأذكار ص 306-307.

4- محمد العروسي: المسائل المشتركة ص 213.

رابعا: أنّ بعض الأصوليين والمتكلمين يوردون مثل هذه المسائل للاستدلال على صحة مذهبهم في حقيقة الكلام. وهذا يعني أنّ المذهب الكلامي مبني على القول الفقهي. مثال ذلك أنّ ابن النجّار الحنبلي أكّد أنّ الكلام هو الحروف المنظومة، والكلمات المفهومة، والأصوات الملهومة، واستدل على ذلك بمجموعة من الآيات والأحاديث. ثمّ استدلّ بعد ذلك بقوله "وأجمعوا أنه إذا حلف لا يتكلم لا يحنث إلا بالنطق"[1].

فظهر بذلك أنّ مثل هذه المسائل الفقهية ليست متفرعة بالضرورة على الخلاف الكلامي.

خامسا: أنّ هذه المسائل ليست متعلقة بخصوص مسألة الخلاف في القرآن الكريم بوصفه كلام الله النفسي أو اللفظي، كما أنه لا علاقة لها بالخلاف في القراءة والمقروء.

غير أنه يمكن دفع هذا الاعتراض بالبحث عن أمثلة فقهية متعلقة بقراءة القرآن، منها ما حكي من الإجماع على أنّ الجنب يجوز له أن يقرأ القرآن بقلبه دون أن يحرّك به لسانه، وهو يدل على أنّ الكلام النفسي ليس كلاما وأنّ القراءة في الحقيقة لا تكون إلاّ باللسان[2].

لكنّ هذه المسألة وأشباهها يصعب القول بأنّها مبنية على الخلاف الكلامي المذكور، لأنّها تصلح أن تكون دليلا لمن يرى أن الكلام حقيقة في اللفظي، ولأنّها مبنية على أدلة ظاهرة من النصوص تدل على أنّ القراءة تكون بتحريك اللسان، كما أنّ الإجماع المحكي فيها وفي غيرها يفترض فيه أنه منعقد قبل ظهور الخلافات الكلامية.

ومما يؤكد أنّ مثل هذه المسائل المتعلقة بقراءة القرآن ليست متفرعة في الحقيقة على المبادئ الكلامية أنّ الباقلاني ذكر بعضها في سياق الاستدلال على صحة ما يذهب إليه الأشاعرة في خصوص القرآن وكلام الله عموما، فقد ذكر أنّ كلام الله تعالى القديم لا يكون بالحروف والأصوات، ثم شرع في تفصيل الأدلة والرد على الاعتراضات، فقال في أحدها "دليل آخر على حدث الحرف: وهو أنّ الأمّة مجمعة على أنّ من قرأ كلام الله تعالى في صلاته لم تبطل صلاته، ولا خلاف في أنّ من قرأ حروف التهجّي في صلاته بطلت صلاته، فعلم بذلك أنها ليست بكلام الله تعالى" ثم ذكر دليلا آخر لا يبعد عن الأوّل، وهو أنّ الجنب والحائض يعصيان بقراءة القرآن، ولا يعصيان بقراءة كامل حروف التهجّي، واستنتج من ذلك "أنّ الحروف غير كلام الله تعالى، وإنّما هي آلة يكتب بها كلام الله تعالى، ويتلى بها كلامه، وليست نفس كلامه"[3]. واستدلّ على أنّ القراءة غير

1- شرح الكوكب المنير: 1/ 61.

2- كمال محمد (عبد الرحمن): علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي ص 399.

3- الإنصاف: ص 101.

المقروء بها إذا قال أحدهم: إن قرأت بقراءة فلان من أصحاب القراءات المتواترة فعبدي حرّ، ثم قرأ بقراءة قارئ آخر فإنّ عبده يعتق، لأنّ المقروء شيء واحد، وإن اختلفت القراءات[1] فلو أنّ القراءة كانت هي المقروء لما عتق عبده إذا قرأ بغير القراءة التي ذكرها أوّلا، وذلك لأنّ القراءة فعل القارئ، أما المقروء بسائر القراءات فهو كلام الله تعالى الذي ليس بفعل أحد، فصحّ بذلك عنده الفرق بين القراءة والمقروء[2].

وبناء على هذه الاعتراضات يصعب اعتبار المسائل المذكورة فوائد فقهية مترتبة على الخلاف الكلامي في هذه المسألة، بل هي مذكورة إما على سبيل التكلّف، أو على سبيل الاحتجاج لا التفريع.

أصولها الكلامية

1- كلام الله تعالى (النفسي واللفظي).

2- خلق القرآن.

3- هل يتكلم الله بصوت وحرف؟

4- الحكاية والمحكي، أو القراءة والمقروء.

المسألة الثانية: إعجاز القرآن

لم يهتمّ جميع الأصوليين بموضوع الإعجاز، وإنّما ذكره جماعة منهم، ولم يتوقف عنده آخرون. والذين تكلّموا عليه لم يطيلوا فيه البحث كعادتهم في المسائل المهمّة، وإنّما أشار إليه بعضهم إشارات عابرة في بضعة أسطر[3] والذين أرادوا زيادة بعض التوضيحات قلّ منهم من تجاوز الصفحة أو الصفحتين[4].

أمّا السياق الذي تعرّض فيه هؤلاء لموضوع الإعجاز فهو تعريف القرآن، وذلك لأنّ بعض الأصوليين ذكروا قيد الإعجاز في الحدّ، فكان ذلك مناسبة لتوضيح وجه الإعجاز في القرآن، ومن هنا دخلت بعض المسائل الكلامية لأنّ المتكلمين اهتموا بهذا الموضوع من جهة دلالته على صدق النبوّة.

1- م.ن: ص 117

2- م.ن: ص 116

3- انظر مثلا: ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 307-308؛ ابن اللحّام: المختصر في أصول الفقه ص 71.

4- انظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 115-116؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 443 ثم ص 446 و447 وقد أطال نسبيا لأنه جمّاعة يحرص على الإحاطة.

وموضوع الإعجاز – كما هو معلوم– موضوع شاسع متعدد الجوانب، لم يهتمّ به المتكلمون فقط، بل توسع فيه اللغويون والمشتغلون بعلوم القرآن، لكنّ الذي يهمنا منه الجوانب التي تناولها الأصوليون بالقدر الذي رأوه مناسبا لعلمهم.

من الجزئيات التي أشاروا إليها، ولها علاقة مباشرة بالتعريف: هل القرآن معجز بأقل سورة منه وقدرها ثلاث آيات؟ أو هو معجز بالآية والآيتين؟ أو ببعض آية؟ ومما استنتجوه أنّ قول بعضهم في تعريف القرآن "المعجز بسورة منه" يلزم منه أنّ بعض القرآن لا يسمّى قرآنا إلا على سبيل المجاز[1].

لكنّ المسائل التي ذكروها وكان لبعض الكلاميات مدخل فيها تكاد تنحصر في ثلاث:

1- هل القرآن معجز بنفسه أو بالصَّرفة؟

نقل الحنابلة عن الإمام أحمد قوله "القرآن معجز بنفسه". وفسّر ابن النجار ذلك بأنه إنكار للقول بالصرفة مؤكدا أنّ "من قال القرآن مقدور على مثله، ولكن منع الله قدرتهم، كفر، بل هو معجز بنفسه، والعجز شمل الخلق"[2].

والذي عليه جمهور المتكلمين والأصوليين من أهل السنّة والمعتزلة أنّ القرآن معجز بنفسه وإن اختلفوا في بيان وجوه الإعجاز، وذلك خلافا للنظّام من المعتزلة الذي اشتهرت نسبة القول بالصّرفة إليه. وحاصل قوله أن وجه الإعجاز في القرآن هو ما فيه من أخبار غيبية، أما نظمه وتأليفه فمن الجائز أن يقدر عليه العباد، لكنّ الله تعالى منعهم، أو صرفهم عن ذلك بعجز أحدثه فيهم[3].

وللمتكلمين ردود مفصّلة يبطلون بها هذا القول[4] لكنّ الأصوليين لم يشتغلوا بها، بل اكتفوا ببعض ما ذكرناه أو أقلّ.

2- هل المعجز هو الكلام القديم أو قراءة كلام الله؟

ذكر الزركشي أنّ الأشاعرة لهم قولان في هذه المسألة:

أحدهما: أنّ نفس كلام الله القديم معجزة للرسول ﷺ، ونسبه إلى بعض الأصحاب من سلف الأشاعرة وإلى بعض المفسّرين الذي اقتدوا بهم[5].

1- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 268؛ الزركشي: البحر المحيط 1/ 442.

2- شرح الكوكب المنير 2/ 115.

3- الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 225.

4- انظر مثلا: الباقلاني: نكت الانتصار لنقل القرآن من ص 286 إلى ص 306.

5- البحر المحيط: 1/ 443.

بل إنّ هذا القول منسوب إلى الإمام الأشعري نفسه، فقد ذكر ابن حزم أنه يروى عنه "أنّ المعجز الذي تحدّى الناس بالمجيء بمثله هو القرآن الذي لم يزل مع الله تعالى، ولم يفارقه قطّ، ولا نزل إلينا ولا سمعناه. وهذا كلام في غاية النقصان والبطلان، إذ من المحال أنّ يكلّف أحد أن يجيء بمثل لما لم يعرفه قطّ ولا سمعه"[1].

ثانيهما: أنّ الإعجاز واقع في قراءة كلام الله لا في نفس كلامه تعالى، أي إنّه واقع في القراءة الحادثة لا في الكلام القديم.

والدليل على ذلك أمران:

الأوّل منهما مبني على أزلية كلام الله تعالى، بمعنى أنّ الإعجاز يدل على الصدق، والدلالة على الصدق لا تتقدم الصدق بل تكون بعده، وبما أنّ كلام الله تعالى أزلي ليس فيه تقدّم أو تأخر، وجب أن يكون الإعجاز في القراءة الحادثة التي يتقدمها الصدق وتتأخر هي للدلالة عليه.

أما الدليل الثاني فمبني على أصل كلامي آخر عند الأشاعرة، وهو أنّ كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت. فبما أنّ الإعجاز وقع في النظم، والنظم يقع في القراءة التي تكون بصوت وحرف، دلّ ذلك على أنّ كلام الله القديم الذي لا صوت فيه ولا حرف ليس هو المعجز، إذ التحدّي وقع بالنظم الحادث في القراءة.

وقد رجّح الزركشي هذا القول بناء على الدليلين المذكورين واعتبره أصح الأقوال عند الأصحاب من الأشاعرة[2] وذكر ابن حزم أنّ هذا القول منسوب إلى الأشعري أيضا، وإن كان صاغه بأنّ "هذا المتلوّ هو المعجز"[3] مما يشعر بأنه قول ثالث، لأنّ الزركشي ذكر أنّ الإعجاز واقع في القراءة أو التلاوة، لا في المقروء أو المتلوّ، وقد مرّ بنا أنّ الأشاعرة يفرّقون بين القراءة والمقروء أو التلاوة والمتلوّ.

3- هل القرآن معجز بنظمه ومعناه معا أو بأحدهما؟

بما أنّ القرآن اسم لكلّ من النظم المعجز والمعنى المستفاد عند سائر الأئمة فهو معجز بنظمه ومعناه عندهم[4].

وقد فهم جماعة من الحنابلة من قول الإمام أحمد "القرآن معجز بنفسه" أنّه يقتضي أنّ القرآن معجز في لفظه ونظمه ومعناه وفاقا للحنفية وغيرهم[5].

1- الفصل: 3/ 15.

2- البحر المحيط: 1/ 443.

3- الفصل: 3/ 16.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 8.

5- ابن اللحام: المختصر في أصول الفقه ص 71.

غير أنّ القاضي أبا يعلى من الحنابلة خالف في المعنى فرأى أنّ القرآن معجز بنظمه فقط[1].

وروي عن أبي حنيفة أنّه أجاز القراءة في الصلاة بالفارسية، لذلك قيل إنه يرى أنّ القرآن معجز بمعناه فقط، خلافا لصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن اللذين قالا إنّ فرض القراءة في الصلاة لا يتأدّى بالفارسية، وهو الذي اختاره أكثر شيوخ الأحناف الذين يرون أنّ القرآن معجز بلفظه ومعناه[2].

غير أنّه روي عن أبي حنيفة الرجوع عن قوله بجواز الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية، أي بغير عذر[3] لذلك ذهب بعض الأحناف أنّ مذهب إمامهم مثل مذهب العامة في أنّ القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا[4] وهذا يعني أنه معجز فيهما.

أما القول بأنّ القرآن معجز بالنظم فقط لأنّ التحدي وقع به، فقد اعترض عليه كلاميا بأنّ المعجز هو كلام الله تعالى القديم، وهو غير محدث ولا مخلوق، ومن يقول إنّ القرآن معجز باللفظ فقط، يلزمه القول بأنّ المعجز محدث، لأنّ النظم يقرأ بالألسنة المحدثة، وهذا لا يجوز القول به عند أهل السنة[5].

فائدة المسألة

ظهر مما تقدّم أنّ موضوع إعجاز القرآن لم يعتبره الأصوليون مسألة مستقلة بذاتها كسائر المسائل القارة في علم أصول الفقه، بل اختصروا فيه القول ضمن كلامهم على تعريف الكتاب.

فصارت بذلك فائدة الكلام على الإعجاز تابعة للفائدة الخاصة من البحث في التعريف، وذلك مطلب أصولي لا إشكال فيه.

أما الردّ على مسألة الصرفة فكان قولا عارضا ذكره بعضهم على سبيل استحضار المعتقد الصحيح عندهم ولم يقع التوقف عنده بما يعدّ خروجا عن مقتضيات التخصص العلمي.

أما مسألة هل الإعجاز في الكلام القديم أو في القراءة الحادثة، فهي إشكال كلامي لا ضرورة لذكره، والقول فيه ليس من الأصول الكبرى عند الأشاعرة بحيث يلزم التنبيه عليه حذرا من القول

1- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 116.

2- أصول السرخسي: 1/ 281.

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 2/ 213.

4- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 24.

5- أصول السرخسي: 1/ 282. وهذا الاستدلال مبني على خلاف القول بأنّ الإعجاز موجود في القراءة الحادثة الذي رجّحه الزركشي.

المخالف، خصوصا وأنّ الأشعري روي عنه في ذلك قولان، وأتباعه اختلفوا أيضا على قولين. ولم نجد من ذكر هذه الجزئية من الأصوليين غير الزركشي الذي لا يستغرب منه ذلك لأنّه كان جمّاعة في كتابه "البحر المحيط" وكان بالإمكان الاكتفاء بالإشارة إليها في سياق الاستدلال على بعض الأقوال الأخرى كما فعل بعض الأحناف دون الوقوف عندها للبحث في ترجيح أحد القولين على الآخر. بل إنّ ذكرها يمكن أن يترتب عليه إشكال عملي لأنّ القول بأنّ المعجز هو الكلام القديم لا القراءة المحدثة –وهو أحد القولين في المسألة – يمكن أن يبنى عليه جواز قراءة القرآن في الصلاة بغير اللغة العربية، وهو غير جائز عند فقهاء الأشاعرة شافعية كانوا أم مالكية.

أما مسألة هل القرآن معجز بلفظه ومعناه معا أو بواحد منهما، فهي مفيدة من جهتين:

إحداهما: ارتباطها بتعريف الكتاب بوصفه كلاما معجزا.

والأخرى: ما يترتب عليها من حكم فقهي إذ لا يجوز التعبّد في الصلاة عند الجمهور إلا بما يصدق عليه أنه قرآن معجز، ولا يكون ذلك إلا باللفظ العربي ومعناه.

غير أنّه يوجد إشكال في خصوص اعتبار هذا الحكم الفقهي مبنيا على القول بأنّ القرآن معجز بلفظه ومعناه.

وهذا الإشكال لا يتعلق بالأصوليين الذين يكتبون على طريقة المتكلمين، لأنّ من عادتهم بناء الفروع على الأصول.

لكنه يتعلق بالأصوليين الذين توصف طريقتهم بأنّها فقهية، وهم الأحناف الذين يغلب عليهم استنباط الأصول من الفروع المنقولة عن أئمتهم.

فقد استنبطوا القول بأنّ القرآن معجز بنظمه ومعناه من إفتاء الصاحبين ببطلان صلاة من قرأ القرآن بالفارسية مع قدرته على العربية[1].

أمّا القول بأنّ القرآن معجز بمعناه دون نظمه فقد فهمه بعضهم من إفتاء أبي حنيفة بجواز ذلك، لكنهم رووا عنه –كما ذكرنا – الرجوع عن هذه الفتوى.

غير أنّ بعضهم تأوّل ذلك – على فرض عدم رجوعه عن هذا القول – بأنّه لا يفهم منه أنّ النظم عنده ليس ركنا في القرآن المعجز، بل هو ركن عنده، لكنّه لم يعتبره ركنا لازما في حق جواز الصلاة فقط، بمعنى أنه لازم في غيرها، إذ تحرم كتابة المصحف بالفارسية، ولا يترتب على ذلك حرمة مسّ هذا المكتوب بغير النظم العربي، كما لا تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية.

1- أصول السرخسي: 1/ 81.

وإنّما كان النظم عنده ركنا غير لازم في خصوص الصلاة فقط، لأنّ الصلاة ليست موضع إظهار الإعجاز، بل هي موضع مناجاة. وعدم اللزوم بناء على هذه الفتوى معناه أنه يجوز إسقاط النظم دون المعنى الذي هو ركن لازم. فالمسألة عنده هي رخصة إسقاط كالمسح على الخفين، بمعنى أنه يستوي في ذلك حال العجز والقدرة. لذلك جاز عنده القراءة في الصلاة بالفارسية ولو مع القدرة على العربية، على فرض أنه لم يرجع عن هذه الفتوى.

أما قول صاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن فيفهم منه أنّ النظم ركن لازم في القرآن المعجز كالمعنى، لذلك فهو لا يسقط إلا عند العجز عن القراءة بالعربية. فالرخصة بهذا المعنى ليست رخصة إسقاط يستوي فيها حال العجز والقدرة، بل هي خاصة بالعجز فقط، بمعنى أنّ النظم لازم عند القدرة فقط، ويجوز إسقاطه عند العجز، مثال ذلك عندهم التصديق في الإيمان فهو ركن أصلي، أما الإقرار باللسان فهو ركن زائد يسقط عند العجز. وعلى فرض رجوع أبي حنيفة عن فتواه يكون قوله في ركنية النظم كقول صاحبيه[1].

إنّ تخريج هذه المسألة الفقهية المختلف فيها بين الأحناف على الركنية، وعلى الرخصة يضعف علاقتها بمسألة الإعجاز، ويجعل القاعدة الأصولية المذكورة مبنية عليها بناء على بعض التأويلات المختلف فيها لهذا الفرع الفقهي.

ومهما يكن فإنّ الفائدة الفقهية ظاهرة بناء على منهج المتكلمين، ومختلف فيها بناء على منهج الأحناف، والحاصل من مجموع ذلك أنّ هذه القاعدة الأصولية والكلامية في الإعجاز لها علاقة ببعض المسائل الفقهية بقطع النظر عن نوعيتها، وهذا مبرر كاف للدلالة على أنّ الأصوليين لم يخرجوا عن حدود اختصاصهم بذكر هذه المسألة الأصولية التي لها وجه كلامي.

ولكن، هل لموضوع الإعجاز فوائد أخرى غير توضيح التعريف وبعض المسائل الفقهية؟

يظهر من كتابات عدد غير قليل من الباحثين المحدثين في أصول الفقه أنّ مبحث الإعجاز مفيد في إثبات حجّية القرآن، لذلك لم يتكلموا على إعجاز القرآن في سياق التعريف كما فعل الأصوليون القدامى، بل أفردوا له مبحثا مستقلاّ تحت عنوان "حجية القرآن الكريم"

مثال ذلك أنّ عبد الوهاب خلاّف أكّد تحت عنوان "الحجيّة" أنّ البرهان على أنّ القرآن حجّة على الناس وأنّ أحكامه قانون واجب عليهم اتباعه هو أنّه من عند الله، والبرهان على أنه من عند الله إعجازه، ثم عقد إثر هذا التمهيد مبحثا بيّن فيه معنى الإعجاز وأركانه، ووجوه إعجاز القرآن[2].

1- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 1/ 24-25؛ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 2/ 214.

2- علم أصول الفقه: من ص 24 إلى ص 31.

وقال الدكتور وهبة الزحيلي تحت العنوان نفسه "والدليل على أنه حجة على الناس كافة ويجب اتباع أحكامه هو أنّه من عند الله، ودليل ذلك إعجازه"[1] ثم تكلم بعد ذلك على معنى الإعجاز وشروطه ووجوهه[2].

ونحا هذا المنحى الدكتور بدران أبو العينين بدران[3] والدكتور محمد كمال الدين إمام[4] وغيرهما.

والذي نراه أنّ هذا التوجّه غير دقيق، لأن، أصحابه عمّموا الكلام على الحجّية، ولم يركزوا على معناها الأصولي.

والحجيّة لها وجهان:

أحدهما: خاصّ بالنبي ﷺ، وهو أنّ إعجاز القرآن دليل على صدقه. وهذا موضوع إيماني يهتم به علماء الكلام.

ثانيهما: خاص بالأحكام، أي إنه يتعلق بإثبات أنّ القرآن حجّة تستنبط منه الأحكام الشرعية. وهذا موضوع تشريعي يهتمّ به علماء الأصول.

والوجه الأوّل لا يستلزم الثاني بالضرورة، إذ ليس كلّ معجز تستنبط منه الأحكام كالمعجزات المادية، وليس كلّ ما هو غير معجز لا تستنبط منه الأحكام. فنصوص السنة النبوية مثلا ليست معجزة كالقرآن، ومع ذلك فهي حجّة في الأحكام، وكذلك الإجماع والقياس عند الجمهور الذين يحتجون بهما.

وهذا يعني أنّ الإعجاز بمجرّده ليس دليلا على أنّ القرآن حجّة تشريعية بالمعنى الأصولي، بل لا بدّ من أدلة أخرى تدل على ذلك مثل الآيات والأحاديث التي تدل على وجوب طاعة الله تعالى والحكم بما أنزل إلى جانب الإجماع الذي يستند إليه الجمهور.

وقد أشار الدكتور محمد كمال الدين إمام إلى أنّ هناك من قال بتخطئة كل أصولي جعل إعجاز القرآن دليلا على حجيته، لأنّ الإعجاز دليل القرآن الكريم على صدق الرسول في رسالته، مؤكّدا أنّ حجيّة القرآن هي الإلزام به دليلا. لكنه مع ذلك لم يستدلّ على هذه الحجية بالنصوص الدالة على المقصود، بل استند في ذلك إلى عصمتين، هما عصمة القرآن في نقله المتواتر، وعصمة الرسول ﷺ في

1- أصول الفقه الإسلامي:ج1 من ص 431 إلى ص 437.

2- أصول الفقه الإسلامي: من ص 62 إلى ص 65.

3- أصول الفقه الإسلامي: من ص 142 إلى ص 147.

4- أصول الفقه الإسلامي: من ص 142 إلى ص 147.

بيانه وتبليغه عن ربه، ثم تكلم بعد ذلك بشيء من الاختصار على إعجاز القرآن[1] فخرج بذلك عن المقصود من بيان حجية القرآن في الأحكام.

غير أنّ هناك باحثين آخرين التزموا ببيان الحجيّة بالمعنى الأصولي ولم يتعرضوا لموضوع الإعجاز أصلا في سياق استدلالهم على حجيّة القرآن.

ومن هؤلاء – مثلا – الدكتور نور الدين الخادمي الذي ذكر بعض الآيات الدالة على حجيّة القرآن في الأحكام ولم يقحم مسألة الإعجاز في الموضوع[2].

وكذلك فعل الدكتور شعبان محمد إسماعيل الذي استدلّ على حجيّة القرآن بالقرآن، والسنّة، والإجماع، ولم يتوقّف عند موضوع الإعجاز[3].

ومن الآيات الدالة على حجيّة القرآن في الأحكام قوله تعالى ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾[4].

والحاصل أنّ مبحث الإعجاز غير مفيد في الدلالة على الحجيّة بالمعنى الأصولي، وإنّما يفيد في تأسيس الثقة بصدق نبوة الرسول ﷺ فيما يبلّغه عن ربّه، وذلك موضوع إيماني اشتغل بتفصيله علماء الكلام، وهو أمر لا يحتاج الأصوليون إلى بيانه في مباحث علمهم، لأنّه من الأصول الإيمانية التي يشترك في التسليم بها جميع العلماء المسلمين بمختلف اختصاصاتهم.

أصولها الكلامية

1- كلام الله تعالى (النفسي واللساني).

2- مسألة الإعجاز بالصرفة.

3- هل يتكلم الله بصوت وحرف؟

4- القراءة والمقروء.

1- م.ن: ص 144-145.

2- تعليم علم الأصول: ص 129

3- دراسات حول القرآن والسنة: ص 43.

4- المائدة: 48.

المسألة الثالثة: هل يوجد مهمل في القرآن؟

اختلف الأصوليون في تصوير هذه المسألة، ووجد في عباراتهم شيء من الخلط[1] والاضطراب[2]. فقد صوّرها الرازي بقوله "لا يجوز أن يتكلّم الله تعالى بشيء ولا يعني به شيئا"[3]. لكنّ عبارته فيها قلق كما لاحظ ابن السبكي[4]، لأنّه استدلّ بدليلين غير مطابقين للدعوى، أحدهما يدل على عدم جواز وجود ما لا يفهم، والآخر يدلّ على عدم جواز التكلّم بما لا يفيد[5]. لذلك عدل الأرموي عن تعبير الرازي وترجم المسألة بقوله "لا يجوز مخاطبة الله إيّانا بما لا يفيد"[6]. والفرق بين التعبيرين واضح، لأنه قد لا يعني به شيئا وهو مفيد في نفسه، ويمكن أن يفيد ولا يعني به شيئا[7].

أما البيضاوي فقد عبّر عن ذلك بقوله "لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل"[8]. وفرّق الإسنوي بين قول الأرموي وقول البيضاوي بأنّ عدم الفائدة قد لا يكون لإهماله، بل لعدم فهمنا[9]. وهو تفريق غير دقيق، لأنّ الذين عبروا بما لا يفيد يقصدون ما لا يفيد في نفسه، وما كان كذلك لم تعدم فائدته لعدم فهمنا، بل لأنّه لا معنى له في ذاته أصلا، أي لأنّه مهمل. وبذلك ينعدم الفرق بين القولين، ويكون المهمل هو ما لا يفيد في نفسه، أو ما ليس له معنى. ولذلك فسّر ابن السبكي المهمل في كلام البيضاوي بأنّه ما ليس له معنى[10]، وقال في جمع الجوامع: " لا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنّة"[11]. وهو نفس ما ذكره بعض الأحناف[12] والحنابلة[13] في ترجمة المسألة، وما قصده الآمدي بقوله "القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه"[14].

1- الزّركشي: البحر المحيط 1/ 459.

2- حاشية البناني على شرح المحلي: 1/ 232.

3- المحصول: 1/ 169.

4- الإبهاج: 1/ 261.

5- المحصول: 1/ 169.

6- الحاصل: 1/ 382.

7- الزركشي: البحر المحيط 1/ 452.

8- المنهاج: 1/ 354 (مع شرح الإسنوي)

9- نهاية السول: 1/ 354.

10- الإبهاج: 1/ 261.

11- جمع الجوامع: 1/ 301-302.

12- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 17.

13- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 316؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 143

14- الإحكام: 1/ 238.

وقد ذكر القرافي أنّ فهرسة المسألة عند الآمدي توافق لفظ المحصول بخلاف مختصراته[1]. لكنّ الأدق أن يقال إنّهما يتوافقان من وجه دون آخر، فهما يتوافقان من جهة أنّ الكلام الذي لا يعني به المتكلم شيئا قد يكون لا معنى له في نفسه، ويختلفان من جهة أنّ الكلام قد يكون له معنى في نفسه، لكنّ المتكلّم لا يعني به شيئا.

وذهب آخرون إلى أنّ محلّ الخلاف إنّما هو فيما له معنى، ولا نفهمه، أمّا ما لا معنى له أصلا، فلا يجوز اتفاقا. إذ لا يقول مسلم بأنّ الله يتكلم بما لا معنى له، وإنّما النزاع: هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟"[2].

لكنّ نفي الخلاف في المهمل الذي لا معنى له غير مسلّم، لأنّ عددا من الأصوليين نصبوا الخلاف فيه مع الحشوية[3]، ولأنّ بعض الأشاعرة أجازوا ذلك من بعض الوجوه كما سيأتي.

ثمّ إنّ حصر الخلاف فيما لا يفهم معناه غير مسلّم، لأنّه يمكن اعتبار ذلك مسألة أخرى مستقلة بنفسها، كما أشار إلى ذلك الزركشي[4]. وقد ذهب الشيخ حلولو إلى أنّها مسألة ورود المجمل في الكتاب والسنّة، لأنّ المجمل عرفا ما لم تتّضح دلالته، ومعنى ذلك أنّ له دلالة لكنّها غير متضحة[5]. ويمكن أن يردّ هذا التخريج بأنّ المجمل يفهم معناه على سبيل الجملة وإن لم يفهم على سبيل التفصيل[6].

وقد يقال إنّ مالا يفهم معناه هو نفسه مسألة المتشابه، لكنّ ذلك مردود بأنّ المتشابه لا خلاف في وجوده في القرآن، وإن اختلف في جواز فهم معناه. وقيل إنّ له معنى عيّنه الخلف وإن سكت عنه السلف[7]. ثمّ إنّ ما لا يفهم معناه أعمّ من المتشابه، لأنّ عدم فهم المعنى قد يكون لأنّ اللفظ مهمل لا معنى له في نفسه، وهو محلّ خلاف، وقد يعود إلى الاشتباه ونحو ذلك ممّا يحيل الفهم على المخاطب، وهذا بدوره محلّ خلاف.

1- نفائس الأصول: 3/ 1105.

2- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 143؛ حلولو: الضياء اللامع 1/ 51-52.

3- قيل "الحشوية" بسكون الشين، نسبة إلى الحشو، لأنّ منهم المجسّمة والجسم محشوّ. وقيل "الحشوية" بفتح الشين نسبة إلى "الحَشا"، لأنهم كانوا بين يدي الحسن البصري، فلما سمع كلامهم قال: ردّوهم إلى حشا الحلقة. وقيل هم الذين يجرون آيات الصفات على ظواهرها، ويعتقدون أن ذلك هو المراد حتى قالوا إنه تعالى متحيّز، وكلامه حروف وأصوات، ونحو ذلك (الجويني: الإرشاد، ص39، و128؛ القرافي: نفائس الأصول 3/ 1106؛ أمير مهنّا وعلي خريس: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 78).

4- البحر المحيط: 1/ 459.

5- الضياء اللامع: 1/ 52.

6- آل تيمية: المسودة، ص 164.

7- حاشية البنّاني على شرح المحلّي: 1/ 232.

ويفهم من ذلك أنّ الخلاف في وجود ما لا يفهم، وإن كان يمكن اعتباره خلافا في مسألة أخرى أعمّ من المتشابه وليست هي المجمل، فإنّ هذه المسألة ليست مستقلة من كل وجه، لأنّ ما لا يفهم قد يكون لا معنى له أصلا، وقد يكون له معنى مستحيل الفهم. لذلك يمكن اعتبار ذلك وجهين أو صورتين لمسألة واحدة متقاربة المأخذ[1].

ولهذا جمع الزركشي بين الصورتين حين صوّر مسألة المهمل بقوله "لا يجوز أن يرد في القرآن ما ليس له معنى أصلا، لأنّه مهمل، والباري سبحانه منزّه عنه، أو له معنى، ولكن لا يفهم، أو يفهم لكن أريد به غيره، ولهذا أوّلوا آيات الصفات على مقتضى ما فهموه"[2].

وبناء على ما تقدّم ينحصر الخلاف في صورتين هما:

1- هل يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل الذي لا يفيد شيئا في نفسه، فيكون قد خاطبنا بما لا يفهم، أو بما لا يعني به شيئا حسب تعبير الرازي؟

2- هل يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بما لا يفهم، ولو كان له معنى، وكان مفيدا في نفسه؟

وفيما يلي بيان للخلاف في الصورتين:

الصورة الأولى: الخطاب بالمهمل:

الذي عليه جمهور أهل السنّة أنّ ذلك غير جائز في حقّ الله تعالى، ولا وجود له في القرآن، بل ذهب بعضهم – كما تقدّم – إلى أنّ هذا القول محلّ اتفاق، ولا يجوز أن يكون محلّ خلاف. وقد استدلوا على عدم جواز ذلك بأنّ المهمل الذي لا معنى له في نفسه هذيان، وهو نقص محال في حقّ الله تعالى، ويتعالى كلامه عنه[3]. ثمّ إنّ القرآن الكريم في أعلى طبقات الفصاحة، ووقوع ما يخلّ بالفصاحة فيه يخرجه عنها فكيف بالمهمل؟[4].

وللرازي دليل نقلي صاغه كالتالي "إنّ الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى، وشفاءً، وبيانا، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه"[5]. وهذا الدليل يصلح للاستدلال على عدم جواز الصورة الثانية، لذلك ذكره الآمدي فيها كما سيأتي.

1- يؤيد ذلك قول العطار "إمّا أن يراد بالمهمل اللفظ الذي لم يوضع لمعنى أصلا، أو ما لا يمكن فهمه" (الحاشية على المحلّي: 1/ 301.) وهذا يعني أنّ ما لا يمكن فهمه قد يكون مهملا ولا معنى له، فدلّ ذلك على إمكان الجمع بين الصورتين في مسألة واحدة.

2- البحر المحيط: 1/ 457.

3- الرازي: المحصول 1/ 169؛ الآمدي: الإحكام 1/ 238؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 17.

4- حاشية العطار على شرح المحلّي: 1/ 301.

5- المحصول: 1/ 169.

ومع ذلك، فيمكن حمله على هذه الصورة من جهة أنّ ما لا يفهم معناه قد يكون مهملا، ويمكن تخريجه عليها بأن نقول: وصف الله تعالى القرآن بأنه هدى وشفاء كما في قوله تعالى ﴿ **قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وشِفَاء** ﴾ [1]، ووصفه بكونه بيانا كما في قوله سبحانه ﴿ **هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ** ﴾ [2] ووجود المهمل الذي لا معنى له في نفسه يخرج القرآن عن كونه كذلك، ويؤدي إلى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى للتناقض بين ما وصف به كتابه، وما يمكن أن يوجد فيه من المهمل، ولأنّه يمكن أن يحمل أي لفظ على أنه مهمل لا معنى له، فلا يستقرّ لأحد الاستدلال بأي لفظ على مدلول.

وهذه الصورة غير جائزة عند المعتزلة كما يدل على ذلك قول أبي الحسين البصري "إعلم أنّ خطاب الله وخطاب رسوله لا بدّ أن يفيد أشياء"[3].

لكنّ هذا النفي الذي عليه أكثر أهل السنة ولا يعدّ محلّ نزاع عند آخرين منهم لم يجزم به بعض الأشاعرة، لأنّه إذا سهل عند المعتزلة منع وجود المهمل بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، فإنّ الأشاعرة لا يستقيم لهم منع ذلك بناء على أنّهم ينكرون التحسين والتقبيح العقليين[4]، وعلى أنهم لا يعللون أفعال الله تعالى وأحكامه بالأغراض، ولا يوجبون عليه رعاية المصلحة. لذلك كان أوّل ما ذكره القرافي عند شرحه لكلام الرازي في هذه المسألة "قلنا: مذهب أهل الحقّ أنّ الله تعالى لا يجب تعليل أفعاله ولا أحكامه بالأغراض، ولا يجب على الله تعالى رعاية مصلحة، ولا درء مفسدة، وإنّما تصحّ هذه الدعوى على قاعدة المعتزلة في الحسن والقبح"[5].

ومع أنّ القول بذلك لا يتعدى الجواز إلى الوقوع، فإنّ مجرّد الإقدام على تجويز مثله يعدّ تجاسرا غير لائق، بحكم أنّه نقص محال في حق الله تعالى[6]. لذلك ابتغى الأشاعرة الذين أجازوا الخطاب بما لا معنى له مخرجا يراعون فيه حق التنزيه من جهة، ولا يخالفون به من جهة أخرى إطلاق مشيئة الله تعالى، وعدم تعليل أفعاله، ونحو ذلك مما لا يوجبونه على الله سبحانه، فسلكوا في تصوير الخلاف مسلكا آخر فرّقوا فيه بين الكلام النفسي القديم، والكلام اللساني الحادث أي لفظ القرآن، ومن

1- فصّلت: 44.

2- آل عمران: 138.

3- المعتمد: 2/ 348.

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ 458.

5- نفائس الأصول: 3/ 1090-1091.

6- حاشية العطار على شرح المحلي: 1/ 302.

هؤلاء التبريزي[1]، والأصفهاني[2] كما نقل ذلك عنهما القرافي والزركشي[3].

فقد ذهبا إلى أنّ الكلام النفسي القديم يستحيل أن يكون بلا معنى، وذلك ليس محلّ خلاف، أما الكلام اللساني، فقد ذهب الأصفهاني إلى أنّ جواز ذلك فيه بيّن، لأنه من قبيل الأفعال، ويجوز عند الأشاعرة أن يفعل الله تعالى ما يهدي به ويضلّ، وأن يفعل ما لا يضلّ به ولا يهدي[4]، لكنّ التبريزي ذهب إلى أنّ ذلك ممتنع فيما يتعلّق منه بأحكام التكاليف والشرائع بدليل الإجماع، أمّا ما عدا ذلك فلا يحيله العقل، ولا يوجد دليل سمعي قاطع في منعه، وكون القرآن هدى وشفاء – كما تقدم الاستدلال به – لا يوجب كونه كذلك في كل حرف[5].

ويمكن أن يردّ هذا التفصيل بأنّ الكلام اللسانيّ دليل على الكلام النفسي القديم، فما يجب في حق النفسي من تنزيه يجب في حقّ اللساني.

أما الحشوية الذين ينسب إليهم الخلاف في هذه المسألة، فليسوا جميع الحشوية، ولا المجسّمة منهم، وإنّما هم الطائفة الذين لا يرون البحث في القرآن إذا تعذر إرادة ظاهره، نحو آيات الصفات، فإنّهم لا يعتقدون ظاهرها[6] أوهم الذين يقولون بوجود الحشو الذي لا معنى له في كلام المعصوم[7] ويجوّزون أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل، ويطلقون الحشو على الدين، فإنّ الدين يُتلقّى من الكتاب والسنّة، وهما حشو، أي واسطة بين الله ورسوله، وبين الناس[8].

وينسب إليهم الاستدلال بوقوع ذلك في القرآن كقوله تعالى ﴿ **الٓمٓ** ﴾[9] و﴿ **كٓهيعٓصٓ** ﴾[10] ونحو ذلك من فواتح السور، ومن ذلك قوله تعالى في شجرة الزقوم ﴿ **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ**

1– مظفّر بن أبي الخير محمد بن إسماعيل، أمين الدين، التبريزي، الرازي شافعي المذهب، معيد بالمدرسة النظامية ببغداد، سافر إلى مصر وعاد إلى بلده. من تأليفه "سمط الفوائد" في الفقه و"مختصر المحصول" في الأصول. ت: 621هـ (هدية العارفين 2/ 463–464).

2– محمد بن محمود بن محمد عبد الكافي، أبو حامد، شمس الدين الأصفهاني؛ الشافعي، نزيل مصر. من تأليفه "الجامع بين التفسير الكبير والكشّاف" وشرح المحصول، ت: 688هـ (هدية العارفين 2/ 136).

3– نفائس الأصول: 3/ 1105؛ البحر المحيط: 1/ 459.

4– الزركشي: البحر المحيط 1/ 459.

5– القرافي: نفائس الأصول 3/ 1105.

6– م.ن: 3/ 1106.

7– ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 2/ 147.

8– أمير مهنّا وعلي خريس: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 78

9– البقرة: 1.

10– مريم: 1

الشَّيَاطِينِ ﴾[1] وذلك لا يفيد معنى، لأنّه تشبيه بالمجهول. وقوله تعالى في حقّ المتمتّع بالعمرة إلى الحجّ ولم يتيسر له الهدى ﴿ **فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ** ﴾[2] فقوله تعالى "عشرة كاملة" لا يفيد فائدة زائدة. وكذلك قوله سبحانه ﴿ **فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ** ﴾[3] وقوله عزّ وجلّ ﴿ **لاَ تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾[4].

وأجيب عن فواتح السور بأنّ لها معان، ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة مشهورة في كتب التفسير[5] واختار الرازي أنّها أسماء للسور[6] أما إذا قيل إنّ هذه المعاني لا يمكن أن يفهمها الخلق، وهي سرّ تفرّد الله تعالى به[7] فإنّ الاحتجاج والرد يخرجان إلى الصورة الثانية المتعلقة بما لا يفهم وإن كان له معنى في نفسه.

وأجيب عن الاستدلال بقوله تعالى ﴿ **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾[8] بأنّ التشبيه وقع بمعلوم، لأنّه تقرر في أذهان السامعين أنّ الشياطين شيء وَحْشِيُّ الشكل والصورة، وأنّه مرجف ومزعج[9].

أمّا الزيادة التي في باقي الآيات، فأجاب الرازي بأنّها تفيد التأكيد[10] ومن فوائد التأكيد إبعاد المجاز عن ذهن السامع[11].

ويمكن للحشوية ومن وافقهم أن يحتجوا بأنّ ورود ما لا معنى له في القرآن جائز من جهة أنّه ليس كلاما منتظما للإفادة بل للابتلاء[12]. ويمكنهم أن يقولوا إن فائدته التعبّد بتلاوته[13].

الصورة الثانية: الخطاب بما لا يفهم:

1- الصّافات: 65.

2- البقرة: 196.

3- الحاقّة: 13.

4- النحل: 51.

5- الرازي: المحصول 1/ 170؛ ابن السبكي: الإبهاج 1/ 362-363؛ الإسنوي: نهاية السول 1/ 355.

6- المحصول: 1/ 170.

7- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 1/ 154.

8- الصافات: 65.

9- القرافي: نفائس الأصول 3/ 1103.

10- الرازي: المحصول 1/ 171.

11- القرافي: نفائس الأصول 3/ 1104؛ ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 2/ 146

12- الإسنوي: نهاية السول 1/ 354.

13- تقريرات الشربيني على جمع الجوامع: 1/ 301.

الخلاف في هذه الصورة ليس مع الحشوية فقط، بل هو واقع بين أهل السنّة أنفسهم.

فالذين أجازوا ذلك فرّعوه على جواز التكليف بما لا يطاق[1]، وقاسوه على الأفعال التي يقصد بها محض التعبّد والانقياد، ولو لم يعرف فيها وجه المصلحة كبعض أفعال الحجّ، فيجوز أن يخاطبنا الله تعالى بأقوال نتلوها ولا نقف على معانيها، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر[2].

والمشهور عند الحنابلة جواز ذلك، ولكنّ بحثهم يقتضي أنّ معناه يفهم على سبيل الجملة لا على سبيل التفصيل[3].

وهناك من فصّل، فمنعه فيما يتعلق بالتكليف، إذ لا بدّ أن يكون المكلف به معلوما لئلا يلزم تكليف المحال، وأمّا ما عدا ذلك ففي جوازه قولان[4].

والذين لم يجيزوا ذلك مطلقا فرّعوه على عدم جواز التكليف بما لا يطاق[5]. وممّا احتجوا به أنّ المقصود من الكلام الإفهام. ولو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها لا يليق بالحكيم، ثمّ إنّ القرآن وقع به التحدّي، وما لا يكون معلوما لا يجوز التحدّي به[6].

ومن أهمّ أدلتهم أنّ ذلك يؤدّي إلى إخراج القرآن عن كونه بيانا ضرورة كونه غير مفهوم، وهو مخالف لقوله تعالى ﴿ **هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ** ﴾[7]. ثمّ إنّ ذلك يجرّ إلى عدم الوثوق بأخبار الله تعالى ورسوله ﷺ، إذ يترتب عليه أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد به غير ما يظهر، وهو مبطل للشريعة[8].

فائدة المسألة

يظهر مما تقدّم أنّ المسألة بصورتيها ينظر إليها من جانبين:

أحدهما: ما يتعلق بالله تعالى من تنزيه، وما يجوز في حقه، وما لا يجوز. وهذا جانب كلامي.

1- الآمدي: الإحكام 1/ 240.

2- الرازي: التفسير الكبير 2/ 3. ومما احتجوا به الوقوف عند قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلاّ الله ﴾ (آل عمران:7) لكن الأولى الكلام على هذه الآية في مسألة المتشابه.

3- آل تيمية: المسودة، 164؛ ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 316-317.

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ 459.

5- الآمدي: الإحكام 1/ 240.

6- الرازي: التفسير الكبير 2/ 5.

7- آل عمران: 138.

8- الآمدي: الإحكام 1/ 240.

ثانيهما: ما يتعلق بالمكلف من جهة فهم الخطاب أو عدم فهمه. ومن جهة التعبّد والانقياد، أو الابتلاء أو نوال أجر التلاوة. وهذا جانب أصولي يتأسس عليه العلم. وهو بدوره مؤسس على الجانب الكلامي الأول ومفرّع عليه، لأنّ كلّ قول من الأقوال مبني كما تقدّم على أصل كلامي.

فظهر بذلك أنّ هذه المسألة مشتركة بين علمي الكلام والأصول من جهة أنّ القول الأصولي فيها مستمدّ من المعتقد الكلامي، ومتوقف عليه توقف الفرع على الأصل.

وليس من الضروري البحث عن فائدة فقهية مخصوصة بفرع معين، لأنه يمكن أن يدخل تحتها جميع التكاليف والكيفيات التعبدية غير معقولة المعنى التي اختلف في كونها تعبدية أو معقولة[1].

وتظهر أهمية هذه المسألة بالنسبة إلى علم الأصول من جهة أنّ الذين ينكرون وجود المهمل في القرآن مقصدهم بذلك – إلى جانب نفي العبث عن الله تعالى – تأسيس الثقة بدلالة نصوصه على الأحكام الشرعية، فبما أنّ الأصولي يهتم بكيفية استثمار الأحكام من القرآن، فهو في حاجة إلى الوثوق بدلالته عليها. وعلى فرض القول بوجود المهمل، وما لا يفهم معناه، فالراجح عند الأصوليين أن تكون الأحكام معلومة للمكلف، كما تقدم في مباحث الحكم الشرعي.

أصولها الكلامية

1- تنزيه الله تعالى.

2- التحسين والتقبيح.

3- كلام الله تعالى: النفسي، واللساني.

4- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والمصالح.

5- الإرادة والمشيئة: يهدي من يشاء ويضل من يشاء

6- التكليف بما لا يطاق.

المسألة الرابعة: دلالة الكلام على خلاف ظاهره

لا يجوز عند عامة الأصوليين من أهل السنّة والمعتزلة أن يخاطبنا الله تعالى بكلام يعني به خلاف ظاهره إلا بدليل. وليس في القرآن الكريم شيء من ذلك عند أئمة المذاهب وأتباعهم[2].

1- انظر ما قاله الزنجاني في مسائل الطهارة: تخريج الفروع على الأصول، ص 38-46.

2- الرازي: المحصول 1/ 171؛ ابن النجّار: شرح الكوكب المنير 2/ 147.

والمقصود بقولهم "إلا بدليل" إلاّ ببيان[1] أو بإشعار[2]، ومعنى ذلك أنّه يجوز أن يراد بالخطاب غير ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان، أمّا بغير بيان فلا يجوز[3].

وهذا البيان أو الدليل، يجوز أن يكون مقارنا للكلام المعنيّ به غير ظاهره، ويجوز أن يتأخر عنه عند أهل السنة، كما في العام المخصوص بدليل متأخّر[4].

وهذا هو محلّ الخلاف بين المعتزلة وأهل السنّة في هذه المسألة، فهم متفقون على اشتراط الدليل عند إرادة غير الظاهر، لكنّ المعتزلة يشترطون اقترانه بالكلام حالا خلافا لأهل السنة الذين يجيزون تأخّره[5].

والقدر الذي يتّفقون عليه يخالفهم فيه المرجئة، لأنّهم يجوزون أن يراد بالكلام خلاف ظاهره بغير بيان[6].

ولم ينقل عن المرجئة أنّهم صرّحوا بهذا القول، لكنّه أخذ من كلامهم لزوما[7]. وذلك لأنّهم يذهبون إلى أنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة، والله تعالى لا يعذب أحدا من المسلمين. أمّا الآيات والأخبار الدالة على العقاب، فالمراد بها غير ظاهرها، أي لا يراد بها العقاب، وإنما التخويف، وفائدته الإحجام عن المعاصي[8] كما في قوله تعالى ﴿ **ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ** ﴾[9]، وقوله سبحانه ﴿ **وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إلاَّ تَخْوِيفًا**﴾[10]. وردّ القرافي هذا الاستدلال بأنّ الآيات المصرّحة بالتخويف تدلّ على بطلان قول المرجئة، لأنّه لو كان الحق ما يقولونه لا تكون الآيات مخوّفة، وأيّ خوف مع الجزم بأنّ الوعيد غير مراد؟[11].

1- البيضاوي: المنهاج 1/ 356.

2- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 317.

3- ابن السبكي: الإبهاج 1/ 364.

4- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 147؛ المحلّي على جمع الجوامع: 1/ 304؛ حاشية البنّاني على شرح المحلي 1/ 233.

5- المعتمد: 1/ 316-318.

6- الرازي: المحصول 1/ 171.

7- حاشية البناني علي شرح المحلّي: 1/ 233.

8.- الإسنوي: نهاية السول 1/ 356.

9- الزّمر: 16

10- الإسراء: 59.

11- نفائس الأصول: 3/ 1108.

واستدلّ الرازي على عدم جواز إرادة غير الظاهر دون دليل، بأنّ اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة إلى غير ظاهره مهملا، وقد تقدّم الاستدلال في المسألة السّابقة على أنّ التكلم بالمهمل غير جائز[1].

ورَدّ على المرجئة في تجويزهم ذلك على الله تعالى بأنّ هذا الباب لو فتح، لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ، لأنّه ما من خبر إلاّ ويحتمل أن يكون المقصود منه أمرا وراء الإفهام[2].

ورغم أنّ الشيخ حلولو لم يرتض ذكر خلاف المرجئة في هذه المسألة، لأنّه لا يعتدّ بخلافهم، وحكي الإجماع على عدم جواز إرادة غير الظاهر بلا دليل[3] فإنّ الخلاف في ذلك واقع بين الأصوليين الأشاعرة أنفسهم، ويعسر القول بأنّ المخالفين منهم لا يعتدّ بخلافهم، ولو كان رأيهم مرجوحا.

فقد ردّ القرافي الدليلين اللذين استدلّ بهما الرازي.

أما الدليل الأوّل، فردّه من جهتين:

الأولى: أنّه لم يسلّمْ بأنّ اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل، لأنّ المهمل في الاصطلاح ما لم يوضع، أي ليس له معنى في نفسه، وكون اللفظ أريد به غير ظاهره لا يقتضي وضعه. وهذا هو محلّ الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها، فالحشوية قالت لا نعلم مراد الله تعالى، ولا يوجد في الكلام معنى معقول، أما المرجئة فجزمت بمراد الله تعالى، وأقرت بوجود معنى معقول، والخلاف معهم محله هل هذا المعنى هو مراد الله تعالى أم لا؟

الثانية: على فرض التسليم بأنه مهمل، فلا وجه للتسليم بأنّ ذلك محال على الله تعالى، لأنّ أفعال الله تعالى لا يجب تعليلها بالمقاصد كما تقدّم في المسألة السابقة[4].

أمّا الدليل الثاني فردّه بأنّ احتمال إرادة غير الظاهر بكلّ لفظ لا ينفي الوثوق بأخبار الله تعالى ظاهرا إذا لم تحتفّ باللفظ قرائن غير دلالة الوضع، لأنّه لا يجوز أن نقطع بأنه يجب على الله تعالى ألاّ يخاطبنا إلا بمراد الظاهر. فلا يحصل القطع بأنّ الظاهر مراد إلاّ إذا احتفّت القرائن الدالة على ذلك. مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا** ﴾[5] " لا يفيد القطع، لأنّه عام في الأزمان، ودلالة العموم

1- المحصول: 1/ 171.

2- م.ن: 1/ 171-172.

3- الضياء اللامع: 2/ 54.

4- نفائس الأصول: 3/ 1108.

5- الأحزاب: 65.

ظاهرة ظنّية لا قطعية، لكنّه حصل من القرائن الحالية مع رسول الله ﷺ، وتكرر الألفاظ في الكتاب والسنّة، إلى أن وصل ذلك إلى حدّ يفيد القطع عند من حصل له ذلك الاستقراء"[1].

والحاصل أنّه في هذا الجواب جعل الجزم بإرادة الظاهر في حاجة إلى قرائن كحاجة إرادة غير الظاهر إلى ذلك، فالله تعالى بناء على أصل الأشاعرة في عدم تعليل أفعاله يجوز أن يريد باللفظ ظاهره أو غير ظاهره، ولا يجب عليه شيء، وليس لنا أن نقطع بالظاهر الذي أراده أو لم يرده إلا بالقرائن والأدلة.

لذلك اختار أن يقال في هذه المسألة والتي قبلها "ذلك غير واقع" لا أن يقال إنّ ذلك "غير جائز" ثمّ بين الوجه في ذلك بقوله "فإنّا وإن جوّزنا عدم تعليل أفعال الله وشرائعه، لكنّ الواقع أنّها مصالح للعباد تفضّلا من الله تعالى، لا على سبيل الوجوب، وبهذه الدّقيقة تتمّ المباحث"[2].

ولم يكن القرافي المخالف الوحيد، بل نقل الإسنوي عن الأصفهاني أحد شراح المحصول الخلاف في تصوير المسألة، لأنّه أخرج الأوامر والنواهي من الخلاف، وجعل محلّه ما سواها[3].

وأكّد التبريزي كما نقل عنه القرافي أنّ "ما يتعلّق بالشرائع والأحكام ظاهره مراد، بل ذلك مقطوع به لاسيّما عند من يحيل التكليف بما لا يطاق، وفيما عدا ذلك لا مانع منه"[4].

فائـدة المسألـة

كلّ مسألة لغوية متعلقة بنصوص الوحي يمكن أن تكون كلامية خالصة إذا كان المدلول إيمانيا، ويمكن أن تكون أصولية خالصة إذا كان المدلول شرعيا أو قاعدة يستفاد منها في استنباط الأحكام العملية. كما يمكن أن تكون مشتركة بين العلمين إذا نظر إلى المدلول الشرعي من جهة كونه متوقفا على أصل كلامي.

فعندما يصوَّر الخلاف على أنّه يشمل جميع أنواع الآيات المتعلقة بالوعيد أو بالأحكام أو بما سوى ذلك تعتبر المسألة مشتركة بين علمي الكلام والأصول.

وعندما يحصر الخلاف في آيات الوعيد دون سواها تكون المسألة كلامية خالصة، لا علاقة لها بأصول الفقه، ولا بالأوامر والنواهي.

1- نفائس الأصول: 3/ 1109.

2- م.ن: 3/ 1108-1109.

3- نهاية السول: 1/ 357.

4- نفائس الأصول: 3/ 1109.

ولم نجد أحدا حصر الخلاف فيما يتعلق بالشرائع والأحكام. لذلك يصعب اعتبارها أصولية خالصة.

وعلى فرض حصر الخلاف في ذلك، فإنّ الذين يقطعون بعدم وجود كلام يراد به غير ظاهره بلا دليل في الأحكام والتكاليف إنّما يفرّعون ذلك على نفي العبث عن الله تعالى، وعلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ونحو ذلك مما قيل في المسألة المتقدمة. أمّا الذين يجيزون ذلك فإنهم يبنون موقفهم على عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وعلى نفي التحسين والتقبيح العقليين، ونحو ذلك مما قالوه في المسألة المتقدمة. وهذا يدل على أنّ المسألة في جانبها الأصوليّ تستند إلى جذور كلامية تجعلها مشتركة بين العلمين من جهة انبناء القول الأصولي على القول الكلامي وتوقفه عليه.

ولم يذكر الأصوليون خلافات فقهية عملية يمكن تخريجها على الخلاف في هذه المسألة، وهذا يرجّح أن محلّ الخلاف هو الجواز لا الوقوع. والكلام على الجواز يتعلّق بالله تعالى من جهة ما يجوز في حقه وما لا يجوز، وهو يؤكّد غلبة الجانب الكلامي في هذا الخلاف على الجانب الأصولي.

ومع ذلك فإنّ أهم ما يمكن أن يستفيده الأصولي من هذه المسألة فيما يتعلق باختصاصه هو الوثوق بدلالة النصوص على الأحكام، وبأنّها لا تدل على خلاف الظاهر إلاّ بدليل، لأنّه إذا فُتح بات تجويز ذلك في القرآن الكريم، لا يمكن لأيّ أصولي أو فقيه أن يطمئنّ إلى الاستدلال بأي خطاب مادام يحتمل أن يراد به غيره دون بيان.

وبناء على ذلك فإنّ فائدة المسألة لا تتعلق بحكم شرعي عملي مخصوص بل تتعلّق بمجموع الأدلة السمعية التي تؤخذ منها الأحكام العملية.

أصولها الكلامية:

1- تنزيه الله تعالى.

2- التحسين والتقبيح.

3- تعليل أفعال الله تعالى.

4- الأسماء والأحكام (آيات الوعيد).

5- التكليف بما لا يطاق.

المسألة الخامسة: المحكم والمتشابه

اشتهر موضوع المحكم والمتشابه بأنه مبحث كلامي يتعلق أساسا بالخلاف في تأويل المتشابهات من آيات العقيدة، مثل آيات الذات والصفات، والقدر، والوعد والوعيد، ونحو ذلك. كما اشتغل به

المفسّرون والمهتمون بعلوم القرآن بحكم أنه موضوع له علاقة مباشرة بنوع مخصوص من آيات القرآن.

وموضوع كهذا، من المفروض أن لا تكون له علاقة بالفقه وأصوله، لأنّه لا يشمل آيات الأحكام في ظاهر الأمر، لكنّ جماعة من الأصوليين فسّروا المتشابه بما يجعل هذه الآيات تدخل تحته، لذلك أدخلوا موضوع المحكم والمتشابه في مباحثهم. بل إنّ عددا منهم عرّفوا مصطلح المتشابه تعريفا كلاميا خالصا وأدخلوه مع ذلك في مباحث الألفاظ.

وقد اختلفت طرائق الأصوليين في التعرّض لهذا الموضوع، فهناك من لم يفرد له مسألة خاصة، بل أشار إلى بعض الأمثلة منه في سياق مسألة رآها أعمّ منه، مثل الرازي الذي أشار إليه عرضا تحت مسألة "لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بشيء ولا يعني به شيئا"[1]، وهناك من أفرد له مسألة مختصرة في سياق المسائل التي تلي تعريف القرآن ولم يجعله من مباحث الألفاظ، مثل الآمدي[2] وابن الحاجب[3].

أما الأحناف فقد جعلوه محلّ نظر ضمن تقسيمهم للألفاظ بحسب الظهور والخفاء باعتباره قسما من أقسام الخفي[4] وأعاد بعضهم الإشارة إليه ضمن مسألة "لا يشتمل القرآن على ما لا معنى له"[5].

وقد أطال الزركشي فيه الكلام نسبيا بحكم منهجه في تجميع الأقوال[6]. أما الشاطبي الذي عرف باحتياطه الشديد من مزج علم أصول الفقه بالمسائل الكلامية، فقد اعتنى – رغم ذلك- بهذا الموضوع عناية خاصة وعقد له فصلا مستقلا يتكون من ست مسائل في سياق كلامه على النظر في عوارض الأدلة، لكنه مع ذلك نحى في بحث الموضوع منحى خاصا رآه مفيدا، فلم يكتف باستحضار ما اعتاد ذكره المتكلمون والأصوليون، بل ركّز نظره في بيان أنّ الواقع من المتشابه في الشرعيات قليل، وأنّ هذا القليل إنّما يقع في الفروع الجزئية لا في القواعد الكلية[7].

ويظهر من كلام عامة الأصوليين أنّ مقصدهم الأهمّ من ذكر هذه المسألة هو بيان اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه بالطريقة التي يراها كل فريق منهم لا تخالف المعتقد، ولا يترتب عليها محال.

1- المحصول: 1/ 170-171.

2- الإحكام: 1/ 237-238.

3- منتهى الوصول: ص 47.

4- صدر الشريعة: التوضيح 1/ 281-282.

5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 1/ 217-218.

6- البحر المحيط: ج1 من ص 450 إلى ص 457.

7- الموافقات: ج3 من ص 85 إلى ص 102.

لذلك اهتمّوا بتعريف هذين المصطلحين المتقابلين مع بيان مواقفهم من إمكان تأويل الراسخين في العلم للآيات المتشابهة.

وقد تعددت تعريفات المحكم والمتشابه بحيث صار ضبط التعريف نفسه من المتشابه، لأنه لم ترد نصوص توقيفية توضّح المراد من هذين اللفظين المذكورين في القرآن.

وتمهيدا لغرضنا في تحديد ما يهمّ الأصولي منها، يمكن تقسيمها في عمومها إلى قسمين:

القسم الأول: تعريفات بحسب الموضوع:

وهي تعريفات مضمونية انتخب كلّ أصوليّ منها موضوعا معيّنا وحصر فيه مدلول الإحكام والتشابه، منها على سبيل المثال:

1- المحكم ما اتصلت حروفه، والمتشابه ما انفصلت حروفه، مثل الحروف المقطعة في أوائل السور[1].

ونوقش هذا التعريف بأنّ تخصيص المتشابه بما انفصلت حروفه لا تقتضيه اللغة، وبأنّ ما اتصلت حروفه قد لا يستقل بنفسه في إفادة المعنى[2].

2- المحكم هو الأمر والنهي، والحلال والحرام، والوعد والوعيد، والمتشابه ما كان من ذكر القصص والأمثال. وهذا يعني أنّ المحكم ما استفيد الحكم منه، والمتشابه ما لا يفيد حكما[3].

واعترض عليه بأنّ اللغة لا تشهد لذلك[4].

3- المتشابه آيات القيامة، والباقي محكم، وذلك لأنّ موعد الساعة غير معلوم قبل أن ينكشف الغطاء[5].

وهذا أيضا تخصيص بغير مخصص، ولا تشهد له اللغة.

والحاصل أنّ هذه التعريفات وما شابهها ترد عليها جملة من الاعتراضات أهمها:

أ- أنها تخصيص بغير دليل مخصص.

ب- أنّ اللغة لا تشهد لها.

1- الزركشي: البحر المحيط 1/ 450.

2- الجويني: التلخيص 1/ 179.

3- آل تيمية: المسودة ص 162.

4- الجويني: التلخيص 1/ 179.

5- الزركشي: البحر المحيط 1/ 451.

ج- أنّها تحصر المتشابه في بعض الموضوعات الكلامية التي لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، لأنّها تخرج الآيات الدالة على الأحكام.

القسم الثاني: تعريفات تراعي المعنى اللغوي:

وهي تعريفات لا تركز على المضمون، أي لا تختار موضوعا معينا تخصص به المصطلح، وإنما تنظر إلى أسلوب الدلالة من حيث الوضوح والخفاء.

وهذا المنحى يناسب المعنى اللغوي للكلمتين، وقد علل الغزالي ذلك بأنّه لما لم يرد توقيف في بيان المقصود وجب أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع[1].

والإحكام في اللغة يدل على الإتقان والضبط ومنع الفساد[2] أما المشتبهات فهي المشكلات[3].

وبناء على ذلك عرّف الأصوليون المحكم والمتشابه بتعريفات متقاربة، منها:

1- المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفا يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال، ويقابله المتشابه، وهو ما تعارض فيه الاحتمال[4].

2- المحكم ما استقلّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان[5].

3- المحكم هو ما استقام نظمه للإفادة[6]، أو هو ما انتظم وترتّب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض ولا اختلاف فيه.

وهذا موجود في القرآن، لكنّه يرد عليه إشكال من جهة مقابله الذي هو ما فسد نظمه واختلّ لفظه، وهذا يسمّى فاسدا لا متشابها، وهو غير متصوّر في كلام الله تعالى[7].

لذلك قيل إنّ المتشابه الذي يقابله هو ما استقام نظمه لا للإفادة، بل للابتلاء[8].

لكنّ هذا لا يستقيم على رأي جمهور الأصوليين من المتكلمين الأشاعرة الذين ينكرون وجود ما لا يفهم في القرآن.

1- المستصفى: ص 85.
2- ابن منظور: لسان العرب 2/ 953.
3- م.ن: 4/ 2189.
4- الآمدي: الإحكام 1/ 237.
5- آل تيمية: المسودة ص 161.
6- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 47.
7- الغزالي: المستصفى ص 85؛ الآمدي الإحكام 1/ 238.
8- التفتازاني: حاشية على شرح العضد لمختصر المنتهى 2/ 288.

ولعلّ الأولى أن يقال إنّ المتشابه الذي يقابله هو ما استقام نظمه للإفادة مع التأويل أو هو حسب المنقول عن الباقلاني "الذي لا يحيط العلم بالمعنى المطلوب به من حيث اللغة إلا أن تقترن بها أمارة وقرينة"[1] وهذا يقتضي حذف كلمة "مع التأويل" من تعريف المحكم، لذلك قيل هو ما تأويله تنزيله ولفظه دليله[2] خلافا للمتشابه الذي يحتاج إلى تأويل.

4- المحكم هو المتضح المعنى، والمتشابه مقابله[3] أي ما لم يتضح معناه.

وذكر الأصوليون في هذا السياق عبارات أخرى متقاربة المعنى لا تخرج في عمومها عن بيان التقابل بين وضوح المحكم وخفاء المتشابه.

وتتميز هذه التعريفات إضافة إلى مراعاتها المعنى اللغوي بأنّها لا تحصر الإشكال في موضوع معيّن غالبا ما يكون كلاميا لا علاقة له بعلم أصول الفقه، بل هي تنظر إلى المصطلح من جهة كيفية دلالة اللفظ على المعنى، هل هي واضحة أو خفية، بقطع النظر عن المدلول الذي هو الموضوع أو المعنى المستفاد، لذلك كانت شاملة، أي إنّها جعلت الإشكال أو الخفاء في المتشابه واسعا غير خاص بموضوع دون غيره.

وبذلك يستطيع الأصولي أن يفرّق بين الاشتباه في المسائل الكلامية والاشتباه في الأحكام الشرعية، فيترك الأوّل للمتكلمين، ويهتم بالثاني الذي يخصّه.

لذلك حين بيّن أصحاب هذا الاتجاه وجوه الإشكال في المتشابه ذكروا مصطلحات أصولية معروفة لها مباحث خاصة بها في كتبهم. فالتشابه عندهم قد يكون سببه الاشتراك اللفظي التي تتعارض فيه الاحتمالات على جهة التساوي مثل قوله تعالى ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** ﴾[4] لاحتماله زمن الحيض والطهر على السوية، وقد يكون سببه الإجمال، أو الأسماء المجازية[5].

وتوسّع الشاطبي فأدخل تحت المتشابه المنسوخ، والمجمل، والظاهر، والعام، والمطلق قبل معرفة مبيّناتها.

والمتشابه بهذا المعنى الأصولي يمكن النظر فيه، ومعرفته ممكنة، لذلك أكّد الشاطبي أنّ هذه الأصناف من المتشابهات إذا تبيّنت أحكامها دخلت تحت معنى المحكم، بمعنى أنّ الناسخ وما ثبت

1- الجويني: التلخيص 1/ 180.

2- آل تيمية: المسودة ص 162.

3- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 47.

4- البقرة: 228

5- الرهوني: تحفة المسؤول 2/ 165.

حكمه، والمبيّن، والمؤول، والمخصص، والمقيد، كلّها من المحكم لأنّها تبين المتشابه[1].

وبناء على ذلك فليس المتشابه عند هؤلاء مما استأثر الله بعلمه، ولا من قبيل ما لا يفهم معناه، أما قوله تعالى ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ**﴾[2] فقد رأى ابن الحاجب أنّ الظاهر الوقف فيه عند قوله تعالى "والراسخون في العلم" أي إنّ الواو للعطف لا للاستئناف، وعليه فإنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله أيضا. والذي يقتضي هذا الوقف عنده هو لو كان الوقف عند قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" للزم عنه أنّ الله يخاطب عباده بما لا يفهم، وهو بعيد[3].

لكنّ الذي عليه أكثر القراء وجمهور السلف هو الوقف عند لفظ الجلالة، لذلك اجتهد بعضهم في التوفيق بين القولين من جهة أنّ من قال إنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله أراد أنهم يعلمون ذلك ظاهرا لا حقيقة، ومن قال إنهم لا يعلمون ذلك إنّما أراد أنهم لا يعلمونه حقيقة[4].

وذهب الغزالي إلى أنّ الوقف والعطف محتملان، فإن كان المراد بالمتشابه وقت يوم القيامة فالوقف أولى، أما إن كان المراد غير ذلك فالعطف أولى، لأنّ الظاهر أنّ الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق.[5].

أما الشاطبي فقد كان كلامه أبلغ في توضيح الفرق بين المتشابه الذي موضوعه إيماني أو كلامي، والمتشابه الذي موضوعه شرعي أو أصولي.

فقد قسّم المتشابه إلى ضربين: أحدهما حقيقي، والآخر إضافي.

والحقيقي هو المراد من الآية، وهو الذي لا سبيل إلى فهم معناه، لكنه قليل، ولا يكون إلاّ فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرّد الإيمان به.

أمّا المتشابه الإضافي، فهو عنده لا يدخل في صريح الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى، وهو يشمل كما تقدّم بيانه المجمل والعام، والمطلق، والمشترك وغيرها، ويتعلّق بالأحكام التكليفية. وقد سمّاه إضافيا لأنه لم يصر متشابها في نفس الأمر ومن حيث وضع الشريعة، أي إنّ التشابه فيه لا يرجع إلى

1- الموافقات: 3/ 86.

2- آل عمران: 7.

3- الأصبهاني: بيان المختصر 1/ 275؛ الإيجي: شرح مختصر المنتهى 2/ 288.

4- الزركشي: البحر المحيط 1/ 456.

5- المستصفى: ص 85.

ذاته، بل إلى تقصير الناظر في الاجتهاد[1].

وبناء على ذلك فإنّ المتشابه بهذا المعنى يمكن إزالة الإشكال النسبي الحاصل فيه عن طريق البيان، أو التخصيص، أو التقييد ونحو ذلك من المباحث التي هي من اختصاص الأصوليين.

أمّا الأحناف فلهم منهج آخر في تعريف المحكم والمتشابه، جعلوا به المتشابه خارجا عن بحث الأصوليين، فهم لم يجعلوا مثل جمهور الأصوليين من المتكلمين كل واضح داخلا تحت المحكم، ولا كل خفي داخلا تحت المتشابه، بل جعلوا المحكم قسما من أقسام الواضح، والمتشابه قسما من أقسام الخفي أو غير الواضح.

فقد قسّموا الألفاظ بحسب الظهور والخفاء إلى قسمين هما الواضح والخفي.

1- واضح الدلالة:

وهو ينقسم إلى أربعة أقسام متدرجة في مراتب الوضوح، وهي:

أ- **الظاهر**: هو ما ظهر المراد به للسامع بنفس السماع، أي بنفس الصيغة من غير تأمّل، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا[2].

ب- **النصّ**: هو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة، أي بأن يساق الكلام لأجله، مثل قوله تعالى ﴿ **وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾[3] فالآية سيقت للدلالة على التفرقة بين البيع والرّبا[4].

ج- **المفسّر**: هو ما ازداد وضوحا على الظاهر والنصّ ببيان من المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص مثل قوله تعالى ﴿ **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ﴾[5] فاسم الملائكة ظاهر في العموم، ويبقى احتمال التخصيص، فانسدّ ذلك بقوله تعالى "كلهم" ثم يبقى مع ذلك احتمال التأويل بالتفرقة في السجود، فانسدّ ذلك بقوله تعالى "أجمعون"[6].

1- الموافقات: 3/ 91-92-93. وقد ذكر قسما ثالثا هو التشابه العائد إلى مناط الأدلة لا إلى الأدلة نفسها كالتشابه الحاصل عند اختلاط الميتة بالذكية التي يجوز أكلها، وهذا لا مدخل له في المسألة كما ذكر.

2- أصول الشاشي: ص 68؛ أصول السرخسي 1/ 163-164.

3- البقرة: 275.

4- أصول الشاشي: ص 68-69؛ أصول البزدوي 1/ 46-47.

5- الحجر: 30.

6- أصول الشاشي: ص 76.

د- **المحكم**: وهو عندهم فوق الأقسام الثلاثة بزيادة أنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ[1] مثل قوله تعالى في حق قاذفي المحصنات ﴿ **وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**﴾[2] فصيغة التأبيد تمنع احتمال النسخ.

وبذلك يكون المحكم أرقى درجة من درجات الوضوح لأنه لا يتطرق إليه أي احتمال.

2- خفيّ الدلالة:

وهو ينقسم إلى أربعة أقسام متدرجة في مراتب الخفاء، كل قسم منها له مقابله من أقسام واضح الدلالة:

أ- **الخفي**: يقابل الظاهر، وهو ما خفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلاّ بالطلب[3].

ب- **المشكل**: وهو يقابل النص، وفوق الخفي في الخفاء، لأنه لا ينال بالطلب فقط، بل بالتأمّل بعد الطلب، وذلك إما لغموض في المعنى، أو لاستعارة بديعة[4].

ج- **المجمل**: وهو يقابل المفسّر، وفوق المشكل، لأنه يحتمل وجوها لا تعرف إلا ببيان من المتكلم[5].

د- **المتشابه**: وهو يقابل المحكم، ويقصدون به ما انقطع رجاء معرفة المراد منه، ولا طريق لإدراكه، بل إنّ طلب معرفته ساقط[6].

فإذا كان المحكم هو أعلى مراتب الوضوح، فإنّ المتشابه يقابله من جهة أنه أقصى درجات الخفاء، ومعرفته في الدنيا غير ممكنة، لأنّ الله تعالى استأثر بعلمه، لذلك فإنّ حكمه التوقف، واعتقاد الحقية، والتسليم بترك الطلب، لأنّ القصد منه الابتلاء[7].

وبهذا التفسير يخرج المتشابه عند الأحناف عن أن يكون مبحثا من مباحث أصول الفقه، بل هو موضوع إيماني لا يجوز حتى للراسخين في العلم من المتكلمين أن يشتغلوا بطلب معرفته في علم الكلام، لأنّ محلّ الوقف عندهم في آية آل عمران هو قوله تعالى ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**﴾.

1- صدرالشريعة: التنقيح مع شرحه التوضيح 1/ 275-276.

2- النور:4.

3- أصول السرخسي: 1/ 167.

4- أصول الرزدوي: 1/ 52-53.

5- أصول الشاشي: ص 81.

6- أصول البزدوي 1/ 55؛ أصول السرخسي 1/ 169.

7- أصول السرخسي 1/ 169؛ صدر الشريعة: التوضيح 1/ 282-283.

فائـدة المسألـة

ظهر مما تقدم أنّ الذين عرّفوا المتشابه فخصصوه بموضوع إيماني معين، لا مدخل لتعريفهم في مباحث أصول الفقه.

وظهر من كلام الشاطبي أنّ التشابه بالمعنى الحقيقي موضوع إيماني لا علاقة له بقضايا التكليف ومسائل علم الأصول.

أمّا المتشابه بالمعنى الذي ذكره الأحناف فهو مثل المعنيين المتقدّمين مكان بحثه العقيدة وعلم الكلام، إذ لا يترتب عليه معرفة شيء من الأحكام التكليفية وإنّما ذكروه على سبيل الاستطراد وتتميما لأقسام الخفي التي تقابل أقسام الواضح[1].

وقد أكّد الدكتور فتحي الدريني "أنّ هذا البحث ينبغي ألاّ يدرج في علم الأصول ومناهجه في الاجتهاد بالرأي، بل في بحوث فلسفة العقيدة الإسلامية، وأصول الدين"[2].

ويستثنى من ذلك تعريف المتشابه بأنه ما لم تتضح دلالته بسبب كونه مشتركا، أو عاما، أو مجملا، أو مطلقا ونحو ذلك.

فإنّ هذا التعريف يناسب مباحث أصول الفقه بعد إخراج ماله علاقة بالعقيدة، وهو الذي سمّاه الشاطبي متشابها إضافيا، لأنه محكم في ذاته، والتشابه عارض من عوارضه يمكن أن يزيله المجتهد بالبحث طلبا للتأويل أو الخاص، أو المقيد، أو المبيّن، ونحو ذلك.

وبناء على ذلك فإن الفائدة العملية من البحث في المتشابه لا تظهر مباشرة من مبحث "المحكم والمتشابه" بوصفه مسألة مستقلة، وإنما تظهر في مباحث الظاهر والمؤول، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبيّن، والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، وهي مباحث أخصّ من المحكم والمتشابه، إذ يدخل الواضح منها تحت معنى المحكم، ويدخل غير الواضح منها تحت معنى المتشابه، والمسائل الفقهية المستفادة منها تعدّ من المحكم بالمعنى العام إن كانت واضحة، ومن المتشابه بالمعنى الأصولي العام إن كانت غير واضحة.

أصولها الكلامية

1- ما كان كلاميا من هذه المسألة فأصله الإيمان بالمتشابه والاعتقاد بأنه حق.

2- وما كان أصوليا منها فأصله الكلامي الاعتقاد بأنّ الله لا يخاطب المكلفين بما لا يفهم تنزيها له عن العبث.

1- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي 1/ 322.

2- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي: 1/ 145.

حظيت السنّة بمكانة بارزة في كتب علم أصول الفقه بوصفها الدليل الثاني من أدلة الأحكام بعد الكتاب.

وغير خاف أنّ الأصوليين استفادوا في هذا الباب من مباحث علوم الحديث أو علم "مصطلح الحديث" على الخصوص. غير أنّهم لم يكونوا عالة على المحدّثين في كل شيء، لأنّهم وظّفوا ما رأوه مفيدا لهم من مباحث علوم الحديث في سياقات تقعيدية تخصّ علمهم الذي يركّز أساسا على السنّة بوصفها دليلا شرعيا، فيهتمّ بحجّيتها عامة ثم بحجّية المتواتر والآحاد، وبدلالات الأفعال إلى جانب دلالات الألفاظ، وبعلاقتها بالقرآن من حيث البيان والتخصيص، والتقييد، والنسخ، والاستقلال بالتشريع، وغير ذلك.

وليس من غرضنا المقارنة بين مباحث الأصوليين ومباحث المحدّثين، وإنّما الذي يهمنا هو مدى حضور المسائل الكلامية في مباحث السنة عند الأصوليين.

كان المتكلمون يختلفون في السنّة كما كانوا يختلفون في القرآن، غير أنّ خلافهم في القرآن كان منحصرا في التأويل، أما خلافهم في السنّة فكان يشمل التأويل والرواية. فأهل السنّة مثلا لا يثقون في مرويات الشيعة وسائر من يعتبرونهم مبتدعة من الفرق، ويتهمونهم بالوضع في الحديث[1] والشيعة لهم مواقف خاصة من مرويات الصحابة الذين لا ينتمون إلى أهل البيت أولا يؤيدونهم، بل لهم عليهم مطاعن معروفة في كتبهم[2].

ونتج عن اختلافات المتكلمين في الاحتجاج بروايات دون أخرى اختلافات في مسائل كلامية معروفة متعلقة بمباحث السمعيات التي تذكر غالبا في أواخر كتب علم الكلام مثل المعاد الجسماني، وخلق الجنّة والنار، والصراط، وعذاب القبر، ومنكر ونكير وغير ذلك.

لكنّ مثل هذه المسائل لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، ولم يكن لها حضور في مباحثه، فإذا كان الأصوليون يهتمون بالسنّة بوصفها كلّ ما صدر عن الرسول ﷺ مما ليس وحيا متلوا ولا معجزا ويصلح أن يكون دليلا شرعيا مبينا للأحكام[3] فإنّ المتكلمين يهتمون بها بوصفها دليلا على العقائد السمعية.

1- انظر مثلا: السباعي: "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" فصل "السنة مع الشيعة والخوارج" ص 127، وفصل "السنّة مع المعتزلة والمتكلمين" ص 134، وأبو زهو: "الحديث والمحدثون" من ص 83 إلى ص 98.

2- انظر مثلا: الحلي (ابن المطهر): "كشف المراد في تجريد الاعتقاد" حيث عقد مسألة سرد فيها مجموعة من المطاعن على أبي بكر وعمر وعثمان من ص 196 إلى ص 211.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 241.

وهذا يعني أنّ الفريقين يتفقان في الدليل الذي هو السنّة، ويختلفان في المدلولات. والمدلولات التي يختلف فيها المتكلمون لا أثر لها في مباحث الأصوليين، لأنّها لا علاقة لها بالأحكام الفقهية غالبا[1].

فالعلاقة بين علم الكلام وعلم الأصول ثابتة من جهة اهتمام العلمين بالدليل نفسه الذي هو السنّة، لكنّ المتكلمين تميزوا بأنّهم كانوا أكثر اهتماما بالأخبار القطعية المتواترة، لأنّ العقائد يشترط فيها القطع، لذلك اختلفوا في دلالة أخبار الآحاد على العقائد[2].

ومع أنّ الأصوليين اهتموا كثيرا بمسألة إفادة خبر الواحد العلم والعمل فقد سايروا المتكلمين في اهتمامهم بالمتواتر وشروطه، ولعل ذلك يعود إلى السببين التاليين أو إلى واحد منهما:

أحدهما: أن كثيرا من الأصوليين كانوا متكلمين.

ثانيهما: أنّهم يهتمون بالأصول، والقواعد الكلية، والحرص على قطعية الأصول مطلب أصولي – كما أكّد الشاطبي– والأدلة القطعية السمعية تستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة في المعنى[3].

وبناء على ذلك تميّز المتكلمون والأصوليون معا عن المحدثين بطريقة بحثهم في الأخبار، خاصة في تقسيمها إلى قسمين هما: الأخبار المتواترة، وأخبار الآحاد. بينما تركّز اهتمام المحدّثين على أخبار الآحاد التي تنقسم عندهم إلى صحيح وضعيف وحسن، أما المتواتر فلا تشمله صناعتهم[4].

وهذا الاشتراك في تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد هو الجانب الظاهر الذي يمكن أن تدخل منه بعض الكلاميات في مباحث الخبر عند الأصوليين. ومع ذلك فلا نجد حضورا قويا للمسائل الكلامية البارزة إلا عرضا، أو على سبيل التمثيل والتوضيح، دون أن يكون لذلك أثر واضح في

1- قلنا غالبا لأنه يمكن استثناء بعض المسائل مثل الحكم بالإيمان أو الكفر، فهو موقف كلامي من جهة موضوعه، وحكم فقهي من جهة ما يترتب على ذلك من أحكام عملية في الدنيا كمنع الإرث بسبب اختلاف الدين ونحو ذلك، ومثل أحكام الإمامة التي يراها عامة أهل السنة من القواعد الفقهية العملية خلافا للشيعة الذين يعتبرونها من أصول الدين.

2- الزركشي: البحر المحيط 4/ 262.

3- الموافقات: 1/ 34. إنّ قطعية القواعد الأصولية مسألة مختلف فيها كما بيّن ذلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كانت له اعتراضات على كلام الشاطبي وغيره من الأصوليين (انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ص 6-7-8).

4- قال ابن الصلاح "من المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب الحافظ قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غيره، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم فإنه عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولابد في إسناده من استمرار هذا الشرط في روايته من أوله إلى منتهاه، ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروى من الحديث أعياه تطلبه" (المقدمة: ص 265-266).

استنباط الأحكام الفقهية.

أما المسألة الكلامية الكبرى التي أقحمها الأصوليون في مباحث السنّة فهي مسألة عصمة الأنبياء.

لذلك اكتفينا في هذا المبحث الخاص بالسنّة بثلاث مسائل:

الأولى: مسألة عصمة الأنبياء.

الثانية: مسألة اجتهاد الرسول ﷺ من حيث علاقتها بالعصمة.

الثالثة: مسألة الأخبار.

المسألة الأولى: عصمة الأنبياء

إن مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام موضوع كلامي يتعلق بما يجب اعتقاده في حقهم. ومع ذلك فقد ذكره عدد من الأصوليين في مباحث السنّة، غير أنّهم لم يتوسّعوا فيه توسعهم في كتبهم الكلامية.

لذلك سنتعرّض لهذه المسألة بشيء من الاختصار دون تفصيل للأدلة قبل مناقشة جدوى إقحامها في علم أصول الفقه.

فسّر المتكلمون العصمة بتفسيرين:

1- المعصوم من لا يمكنه الإتيان بالمعصية:

وهؤلاء فسّروا انتفاء إمكان الوقوع في المعاصي بتفسيرين:

أ- قيل: حقيقة العصمة أن يختصّ المعصوم في نفسه أو بدنه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعصية.

وهذا يعني أنّ العصمة خاصية ذاتية في المعصوم. ونوقش هذا القول بأنّ المعصومين لو كانوا كذلك لما استحقوا المدح بترك الذنوب، ولما كانوا مكلفين أصلا، وهم بشر كسائر الناس فيما يتعلق بالصفات البشرية.

ب- ذهب الأشعري إلى أنّ العصمة هي القدرة على الطاعة، وعدم القدرة على المعصية، ومعنى ذلك أنّ الله يسلب من المعصوم القدرة على ذلك، أو لا يخلق فيه ذنبا بناء على مذهبه في خلق الأفعال[1].

2- المعصوم قادر على المعصية:

إذا كان أصحاب الاتجاه الأوّل ينفون القدرة عن المعصوم، فإنّ أصحاب هذا الاتجاه،

1- الإيجي: المواقف ص366؛ الأشقر: أفعال الرسول ﷺ 1/ 141-142.

وهم المعتزلة، يثبتون له القدرة على اختيار المعصية، لكنّهم يرون أنّ الله تعالى يمنعه منها باللطف وصرف الدواعي[1].

وينقسم الكلام في عصمة الأنبياء إلى قسمين: قبل البعثة، وبعدها.

1- قبل البعثة:

الذي عليه عامة الأشاعرة وأكثر أهل السنة وعدد من المعتزلة أنّ العصمة ليست شرطا قبل النبوة، وأنّ المعصية ليست ممتنعة عليهم عقلا سواء أكانت كبيرة أم صغيرة.

وذهب الشيعة إلى أنّ العصمة ثابتة للأنبياء قبل النبوّة، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر، لأنّ ذلك يوجب هضمهم واحتقارهم، وهو خلاف الحكمة.

وحجّة الأكثرية من أهل السنّة أنّ الأدلة السمعية لم تدل على ثبوت العصمة قبل النبوّة، أما دلالة العقل التي يتمسك بها المعتزلة، فهي مرفوضة عندهم، لأنّها مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، وعلى وجوب رعاية الأصلح، وهما أصلان فاسدان في نظرهم، بل هم يرون أنّ العقل لا يمنع كفرهم قبل البعثة، إذ لا يوجد دليل عقلي يمنع إرسال من آمن بعد كفره[2].

والصواب عند القاضي عياض "أنهم معصومون قبل النبوّة من الجهل بالله وصفاته، والتشكك في شيء من ذلك، وقد تعاضدت الأخبار والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة منذ وُلدوا، ونشأتِهِمْ على التوحيد والإيمان بل على إشراق أنوار المعارف ونفحات ألطاف السعادة"[3].

2- بعد البعثة:

حُكي الإجماع لا عن المسلمين فقط، بل عن أهل الشرائع قاطبة على عصمة الأنبياء بعد البعثة عن تعمّد كل ما يخلّ بالاعتقاد وبصدقهم فيما دلت عليه المعجزة القاطعة مما يتعلق بتبليغ الرسالة[4].

ولا يجوز صدور ذلك عنهم على سبيل السهو والنسيان عند أكثر الأئمة، لأنّ المعجزة دلت على صدقهم في ذلك، فلو جاز كذبهم لبطلت دلالة المعجزة، وأجاز الباقلاني وقوع هذا النوع سهوا لعدم

1- الزركشي: البحر المحيط 4/ 172؛ الأشقر: أفعال الرسول 1/ 142.

2- الباجي: منتهى الوصول ص 47؛ الآمدي: الإحكام 1/ 242-243.

3- الشّفا بتعريف حقوق المصطفى: ص 314-315.

4- وحكي خلاف مخالف للإجماع عن الأزارقة والفضلية (أتباع فضل بن عبد الله) من الخوارج. فقد نسب إلى الأزارقة أنّهم يقولون بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته، ونسب إلى الفضلية تجويزهم صدور الذنوب عن الأنبياء، وكلّ ذنب عندهم كفر. الآمدي: الإحكام: 1/ 243.

دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة، وينسب إلى الشيعة أنهم أجازوا إظهار الكفر تقية[1].

أمّا ما سوى ذلك من الأقوال والأفعال، فهي صنفان: كبائر وصغائر:

أ- الكبائر:

اتفق جمهور أهل السنة والمعتزلة والشيعة على عصمة الأنبياء عن تعمّد الكبائر، وما يلحق بها مما يزري بمناصبهم كرذائل الأخلاق من غير نسيان ولا تأويل. وينسب إلى الحشوية القول بجواز تعمد ذلك.

واختلف القائلون بعصمتهم عن تعمد الكبائر في الطريق الدال على ذلك، هل هو الشرع أو العقل؟

والدليل عند المعتزلة أنه يستحيل وقوع ذلك منهم عقلا، لأنّ الكبائر منفرة عن الاتّباع.

والذي ذهب إليه القاضي الباقلاني ووافقه عليه كثيرون أنّ الدليل على ذلك السمع، ومستنده الإجماع، أما العقل فليس فيه ما يحيلها.

هذا في خصوص العمد، أما وقوع ذلك عن نسيان أو تأويل خاطئ، فقد اتفق الأكثرون على جوازه إلا الشيعة[2].

ب- الصغائر:

وهي نوعان:

أحدهما: ما يسمى بصغائر الخسّة، وهي التي يحكم على صاحبها بدناءة الهمة، وسقوط المروءة كسرقة حبّة، فالحكم فيها كالحكم في الكبائر على الأقوال المذكورة في العمد والسهو.

ثانيهما: الصغائر العادية التي لا توجب الخسّة ككلمة خاطئة في حالة غضب. والحكم فيها عند الأكثرية من أهل السنة والمعتزلة جواز الوقوع عمدا وسهوا، خلافا للشيعة الذين منعوا ذلك مطلقا أي في العمد والسهو، ولبعض المعتزلة كالجبائي الذي منع ذلك عمدا وأجازه سهوا[3].

والملاحظ أنّ جميع الأقوال المتقدمة متعلقة بالامتناع عقلا أو شرعا، وبالجواز عقلا أو شرعا، أما

1- الجرجاني: شرح المواقف 3/ 415؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 169-170.

2- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 573-574؛ الجويني: البرهان: 1/ 319؛ الجرجاني: شرح المواقف 3/ 415؛ الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 155؛ عبد الخالق: حجّية السنّة ص 124-125-126.

3- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 575، الأمدي: الإحكام 1/ 244؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 170؛ عبد الخالق: حجيّة السنّة، من ص 136 إلى ص 142.

الوقوع الفعلي فالأكثرية على عدم حصوله إلا في الصغائر التي اختلفوا في وقوعها أو فيما يسمّى بخلاف الأولى، ولهم في ذلك مناقشات طويلة لكثير من الوقائع التفصيلية المذكورة في القرآن والمروية في السنّة، وقد فصّلوا ذلك في كتب علم الكلام لا في كتب علم أصول الفقه[1].

وخلاصة القول التي تبناها الرازي بعد سرد أهم الأقوال "أنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد، لا صغيرا ولا كبيرا. أما السهو فقد يقع منهم، لكن بشرط أن يتذكّروه في الحال، وينبّهوا غيرهم على أنّ ذلك كان سهوا. وقد سبقت هذه المسألة في علم الكلام. ومن أراد الاستقصاء فعليه بكتابنا عصمة الأنبياء[2]"[3].

لكنّ هذا القول الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين والأصوليين من أهل السنّة أنكره آخرون منهم، وغلبوا التنزيه مطلقا دون تفصيل، فقالوا بعصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر عمدا ونسيانا.

ومن أشهر هؤلاء الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[4] والقاضي عياض الذي أكّد أنّه مذهب طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين[5] وهو مذهب تاج الدين السبكي ووالده عبد الكافي، وقد لخّص ابن السبكي موقفه بقوله: "والذي نختاره نحن وندين الله تعالى عليه أنه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير، لا عمدا ولا سهوا، وإنّ الله تعالى نزّه ذواتهم الشريفة عن صدور النقائص، وهذا هو اعتقاد الشيخ الإمام الوالد أيّده الله، وعليه جماعة"[6].

فائـدة المسألـة

لا ينكر الأصوليون أنّ هذه المسألة كلامية، وقد صرّح كثير منهم بذلك، وبيّنوا أنّ محلّ تفصيل البحث فيها كتب علم الكلام، كما نقلنا عن الرازي في سياق تلخيصه لموقفه، وكذلك قال الآمدي[7] وغيره.

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا ذكرها الأصوليون في مباحث السنّة؟

1- انظر مثلا كتاب "عصمة الأنبياء" للرّازي و"كتاب الأربعين في أصول الدين" له من ص 321 إلى ص 361.

2- هذا الكتاب مطبوع ومحقق بوصفه كتابا مستقلا، لكنّه مثبت كله ضمن كتابه الأربعين في أصول الدين بوصفه المسألة الثانية والثلاثين في عصمة الأنبياء عليهم السلام.

3- المحصول: 1/ 502.

4- الزركشي: البحر المحيط 4/ 171.

5- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: ص 340.

6- الإبهاج: 2/ 288.

7- الإحكام: 1/ 244.

يمكن أن نفهم وجه الفائدة من هذه المسألة عند الأصوليين بحسب الموضع الذي ذكروها فيه:

يظهر أنّ الكلام على هذه المسألة لم يكن من عادة الأصوليين الأحناف من أصحاب الطريقة الفقهية، بل إنّ ذلك كان عادة غيرهم من الأصوليين المتكلمين[1]. لكن بعض المتأخرين من الأحناف الذين جمعوا بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين ذكروها في بداية كلامهم على السنّة مثل ابن الهمام الذي اعتبرها مقدمة كلامية تتوقف عليها حجّيّة السنّة[2].

ورجّح محمد سليمان الأشقر أن تذكر العصمة في أوّل مباحث السنّة بناء على أنّ الحجّية المتوقفة عليها ليست خاصة بالأفعال بل تشمل الأقوال والأفعال[3].

أما الدكتور عبد الغني عبد الخالق فقد توسّع في الكلام على العصمة في كتابه "حجّية السنّة" وهذا يعني أنه يرى أنّ الحجّية تتوقف على العصمة.

غير أنّ هؤلاء لم يكونوا دقيقين لأنّهم لم يبيّنوا معنى التوقف، ولم يذكروا أنّ الحجّية تحتاج إلى دليل آخر فوق التوقف.

صحيح أنّ الحجّية تقتضي العصمة، وأنّ العصمة هي الأصل الإيماني الذي بدونه لا حجّة في قول أحد إلاّ إذا كان له دليل آخر قطعي غير مجرّد قوله. فالرسول ﷺ لا يطالب ببرهان على صحة قوله أو فعله بعد ثبوت العصمة له، بل إنّ أقواله وأفعاله صحيحة في ذاتها، وصالحة للاحتجاج بها بمقتضى العصمة.

لكنّ العصمة بمجرّدها ليست دليلا كافيا على الحجّية في الأحكام، وإن كانت مقدّمة ضرورية لذلك، أو دليلا ممهّدا يدل على إمكان الصلاحية للحجّية، بل لابدّ من دليل إضافي آخر يوجب الاحتجاج بسنّة الرسول ﷺ مثل الآيات الدالة على وجوب طاعته وتحكيمه فيما شجر بين المسلمين. ومثل قوله تعالى ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** ﴾[4].

والقول في دلالة العصمة على حجّية السنّة كالقول الذي ذكرناه سابقا في دلالة الإعجاز على حجّية القرآن.

وعلى العموم فحجّية السنّة في الأحكام ضرورة دينية عند الأصوليين[5] لذلك لم يتوسعوا في

1- أمير باد شاه: تيسير التحرير 3/ 18.

2- التحرير (مع التقرير والتحبير): 2/ 223.

3- أفعال الرسول ﷺ: 1/ 140.

4- الحشر: 7.

5- أمير باد شاه: تيسير التحرير 3/ 22.

الاستدلال على بيان حجّيتها إجمالا، وإنّما اكتفى أغلبهم بذكر العصمة التي هي مقدمة ضرورية لها، لكنّهم توسعوا في الكلام على حجّية أخبار خاصة دون أخرى، وأفعال دون أخرى.

أمّا الأصوليون المتكلمون فقد ذكروا مسألة العصمة في سياق أقل عموما من حجية السنّة إجمالا هو مبحث أفعال الرسول ﷺ.

قال الزركشي تحت عنوان "الأفعال": "وعادتهم يقدّمون عليها الكلام على العصمة، لأجل أنّه ينبني عليها وجوب التأسّي بأفعاله"[1].

وقال الإسنوي في بداية الكلام على عصمة الأنبياء: "وهي مقدّمة لما بعدها، لأنّ الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم"[2].

ويظهر أنّ المناسبة بين العصمة والأفعال أوضح من المناسبة بين العصمة والحجّية بصفة إجمالية، لأنّ ورود العصمة إلى الذهن عند ذكر التأسي أسرع من ورودها عند ذكر الحجّية. والأمر في ذلك متقارب ويدخله الاحتمال.

غير أنّ التوقف الذي ذكروه بالنسبة إلى التأسي يرد عليه مثل ما أوردناه في خصوص توقف الحجية على العصمة. وذلك لأنّ ثبوت العصمة في الأفعال وإن كان مقدمة ضرورية للتأسّي وجوبا أو ندبا أو إباحة فإنّ ثبوت التأسي بأفعال دون أخرى يحتاج إلى أدلة إضافية تدل على أنّ فعله ﷺ يقصد به التقرب ومفعول للتأسي، لأنّ دلالة الأفعال على الأحكام ليست كدلالة الأقوال، فقد يكون الفعل خاصا به، وقد يكون متعلقا بأمر دنيوي لا يقصد به التقرب، وقد يدل الفعل على التأسي إذا عضده قول، وهذه الاحتمالات وغيرها هي التي تكلم عليها الأصوليون في مبحث الأفعال.

وعلى العموم فإنّ الأصوليين لا يعتبرون مسألة العصمة من مسائل أصول الفقه، وكلامهم فيها كان كلاما مختصرا على سبيل التقديم بسبب ما لاحظوه من توقف الحجّية أو التأسي عليها، وكان بالإمكان عدم ذكرها أصلا، خصوصا وأنّ بعض القدامى لم يذكروها كالباجي والشيرازي إذ لا تترتب عليها أحكام خصوصية بما أنّ الجميع يثبتون التأسّي فيما ثبتت فيه عصمة الرسول ﷺ عند كل فريق منهم حسب الخلاف المتقدّم.

غير أنّ الباقلاني كان له منهج آخر في ذكر مسألة العصمة أكثر انضباطا بالبحث عن الفائدة الأصولية منها، فهو لم يذكرها بوصفها مقدمة للحجية، ولا باعتبارها مقدمة لكافة الأفعال، بل قسّم

1- البحر المحيط: 4/ 169.

2- نهاية السول: 2/ 642.

أفعال الرسول ﷺ إلى مباح مأذون فيه، وواجب مفترض، ومندوب إليه مستحب، وحين بلغ قسم المحظور المحرّم لم يتكلم على حكمه مباشرة بل توقّف للكلام بشيء من الاختصار على العصمة فقال في البداية "فأمّا المحظور المحرّم فيبتني على أصل لا بدّ من الإيماء إليه، وإن كان من أصول الديانات، نستعين به في خلل الكلام"[1].

والإيماء إلى العصمة مناسب لموضع النظر في المحظور بل هو ضروري عنده لأنه سيوظفه أثناء الكلام الأصولي على بعض مسائل التأسّي، وقد وظّفه فعلا توظيفا أصوليا حين شرع في تفصيل أحكام كل قسم من أقسام الأفعال، وذلك أنه حين بلغ قسم المحظور قال "فأما ما بدر عن رسول الله ﷺ محرّما على المذهب الذي يجوّز عليه الصغائر فلا يجوز اتباعه فيه"[2] لكنّ هذا الكلام لا يوافقه عليه المحققون من الأصوليين والفقهاء الذين ذكرناهم، وحتّى الذين أجازوا الصغائر في حق الأنبياء لم يصرّحوا بلفظ التحريم الذي يبدو نابيا في حق مقام الرسول ﷺ، وهم مع ذلك إنّما تكلموا على الجواز، ولم يثبتوا الوقوع الذي تتبع المتكلمون تفاصيل أمثلته المختلف فيها.

أصولها الكلامية

1- عصمة الأنبياء (هي نفسها مسألة كلامية).

2- مسألة اللطف (عند المعتزلة).

3- التحسين والتقبيح العقليان.

4- رعاية الأصلح.

5- التقيّة (عند الشيعة).

المسألة الثانية: اجتهاد الرسول ﷺ

رغم أنّ الأصوليين تكلموا على هذه المسألة في مباحث الاجتهاد، فهي ذات صلة وثيقة بمباحث السنة، لأنّ المختلف في اجتهاده هو صاحب السنّة نفسه، ولأنّها متصلة أيضا بمسألة العصمة التي تقدم ذكرها، إذ أنّ الأصوليين اختلفوا في عصمته من الخطإ عند الاجتهاد.

ثمّ إنّ منزلته ﷺ من الاجتهاد – على مذهب من أجاز اجتهاده – ليست كمنزلة غيره من المجتهدين الذين يقتدون به وينهلون من سنته. لذلك رأينا من المناسب أن نفصل مسألة اجتهاده عن مسألة اجتهادهم، ونضعها في سياق المباحث المتعلقة بسنته، فالرّسول ﷺ له سنة في الاجتهاد إذا اجتهد هو قدوة فيها، ونتائج اجتهاده نفسها سنة هو مطاع فيها، خاصة إذا كانت متعلقة بوجوه تصرّفاته التشريعية.

1- الجويني: التلخيص 1/ 225.

2- م.ن: 1/ 229.

لكنّ اختلاف الأصوليين في هذه المسألة كان في عمومه وفي كثير من تفاصيل أدلته خلافا أصوليا غلب عليه المنحى الشرعي، ولم يُذكر فيه من المبادئ الكلامية سوى أصل العصمة.

لذلك سنترك تفصيل الجوانب الشرعية من المسألة قصد التركيز على الجانب الكلامي.

ولكن، من المفيد أن نجمل في البداية عرض أهمّ المذاهب في جواز اجتهاد الرسول ﷺ وعدم جوازه تمهيدا للكلام على الخلاف في عصمة اجتهاده من الخطإ.

لم يختلف الأصوليون في أنّ الرسول ﷺ كان قادرا على الاجتهاد بما آتاه الله تعالى من سعة العلم، وعمق الفهم، وحدة الذكاء[1].

لكنّ القدرة على الشيء لا يلزم عنها بالضرورة الجواز ولا الوقوع، وإن كانت شرطا فيهما.

لذلك اختلف الأصوليون – بعد التسليم بالقدرة – في الجواز أوّلا، ثم في الوقوع ثانيا، إذ لا كلام على الوقوع إلا بعد إثبات الجواز.

وصورة الخلاف عندهم هي:

هل كان الرسول ﷺ مُتَعَبَّدًا بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه؟[2].

وفي المسألة أقوال كثيرة تندرج في عمومها تحت مذهبين أساسيين:

1- المنع:

نسبه الباقلاني إلى كلّ الذين أحالوا التعبّد بالقياس جريا على مقتضى أصلهم[3] وهم الظاهرية ومن وافقهم. ونسبه أبو الحسين البصري إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائيين[4] وهو منسوب إلى بعض الأشاعرة وأكثر المعتزلة[5].

وقد كان ابن حزم شديد الإنكار على القائلين بجواز اجتهاد الأنبياء عليهم السلام، بل إنّه وصف هذا القول بأنه "كفر عظيم"[6] مما يدل على أنه يرى مذهب المنع عقيدة واجبة التصديق، لا مجرّد قول أصولي يحكم على عدم المصيب فيه بالخطإ.

1- عبد الغني عبد الخالق: حجيّة السنة ص 145.

2- الآمدي: الإحكام 4/ 222.

3- الجويني: التلخيص 3/ 399.

4- المعتمد: 2/ 240.

5- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 366.

6- الإحكام: 5/ 142.

ولهم أدلة كثيرة عمدتها قوله تعالى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[1]، وهو ظاهر في العموم، وأنّ كلّ ما ينطق به ﷺ وحي، وذلك يقتضي عدم جواز تعبده بالاجتهاد حتى يبطل عموم الآية.

ونوقش ذلك بأنّ الظّاهر أنّ الآية نزلت لردّ ما كان يقوله المشركون في القرآن، فتختص بما كان ينطق به من القرآن، ويبطل الاستدلال بالعموم[2].

2- الجواز:

نقل هذا المذهب عن مالك، والشافعي، وأحمد، وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وهو مذهب أكثر الآشاعرة كالغزالي[3] والرازي[4] والآمدي[5] وغيرهم. واختاره أبو الحسين البصري[6] والقاضي عبد الجبار[7] من المعتزلة. والحاصل أنه مذهب الجمهور[8].

ولهم على الجواز عدة أدلة منها أنّ العقل لا يحيل ذلك، إذ لا يلزم عن اجتهاد النبي ﷺ محال عقلي[9].

ومنها إذا جاز لغير الرسول ﷺ أن يجتهد، وهو غير معصوم من الخطإ، فإنّ جواز ذلك للرسول أولى وهو معصوم من الخطإ، ولا يجوز إقراره عليه[10].

وتظهر أهمية هذا الدليل في استناده إلى عقيدة العصمة.

ولهم دليل آخر يستند إلى عقيدة تفضيل الرسول ﷺ، وحاصله أنّ الاجتهاد مزيّة وفضيلة، فمن المحال أن يثبت ذلك للأمة ولا يثبت له[11].

ثم اختلف المجيزون في وقوع الاجتهاد من الرسول ﷺ، وكانت لهم في ذلك أقوال أشهرها ثلاثة:

1- النّجم: 3-4.

2- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 369؛ عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ص 166.

3- المستصفى: ص 346.

4- المحصول: 2/ 489-494.

5- الإحكام: 4/ 222

6- المعتمد: 2/ 210.

7 - م.ن: 2/ 241.

8- الإسنوي: نهاية السول 2/ 1027.

9- الآمدي: الإحكام 4/ 222.

10- الشيرازي: 2/ 1093.

11- م.ن: 2/ 1092.

أ- الوقوع: نسب هذا القول إلى الجمهور، ومنهم مالك، والشافعي وأحمد وعامة أهل الحديث. وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب، ومقتضى اختيار الرازي وأتباعه[1].

وهذا المذهب يقول أصحابه بالوقوع مطلقا دون تقييد ذلك بشرط كما في القول الثاني، ومن غير تفريق بين محل وآخر، أي الفتاوى الشرعية، والأقضية، والتدبيرات الدنيوية كأمور الحرب.

ومن البيّن أنّ محلّ الخلاف هو وقوع ذلك في الشرعيات، أي في الأحكام الصادرة عن الرسول ﷺ بطريق الفتوى، أمّا ما صدر عنه عليه السلام بتصرّف القضاء وفصل الخصومات، فذكر القرافي أنّه مجمع على اجتهاده ﷺ فيها، إذ لا يفتقر فيها إلى وحي[2] وكذلك سائر التصرّفات الدنيوية. وعليه فلا وجه لأن يذهب بعضهم إلى التفريق بأن يقول بوقوع ذلك في غير الشرعيات، وعدم وقوعه فيها، لأنّ ما ليس بشرعي من التصرفات ليس محل خلاف[3].

ب- الوقوع بعد انتظار الوحي: أي إنّه ﷺ كان ينتظر إلى خوف فوت الحادثة، فيعلم عندئذ أنّه مأمور بالاجتهاد[4].

ج- الوقف: أي عدم الجزم بالوقوع، والتوقف في اختيار قول دون آخر.

ذكر ابن السبكي أنّه مذهب جمهور المحققين[5] ومنهم الباقلاني الذي استند إلى أنه لم يرد في الشرع دليل قطعي على وقوع ذلك ولا على نفيه[6] وناقش أدلة القائلين بالوقوع مبيّنا أنّ الوقائع التي احتجوا بها محتملة لا دلالة فيها على القطع[7] وفعل الغزالي مثل ذلك[8].

ثمّ اختلف القائلون بالجواز والوقوع في مسألة عصمته ﷺ من الخطإ في الاجتهاد.

وهذا الخلاف له علاقة بموضوع العصمة المذكور في المسألة السابقة.

وفي المسألة مذهبان:

1- الإسنوي: 2/ 1028.

2- نفائس الأصول: 9/ 3990.

3- حكي هذا القول عن الجبائي (ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 296)

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 366.

5- الإبهاج: 3/ 262.

6- الجويني: التلخيص 3/ 410.

7- م.ن: 3/ 404 إلى 410.

8- المستصفى: ص 346.

1- العصمة من الخطإ:

نُسِب هذا المذهب إلى أكثر العلماء[1] لكنّ الآمدي نسبه إلى بعض أصحابه من الشافعية والأشاعرة[2] ومنهم الرازي[3] وتمسّك به ابن السبكي – كالرازي- على أنه الحق، وصرّح بأنه يطهّر كتابه من أن يحكي فيه قولا سوى ما ذهب إليه من الحق لولا ضرورة الوفاء بحق شرح كتاب المنهاج[4].

ويظهر أنّ أصحاب هذا القول غلّبوا مقتضى الأصل الكلامي في ثبوت العصمة عندهم على مقتضى ما فهمه المخالفون من بعض النصوص والوقائع.

2- جواز الخطإ بشرط عدم إقراره عليه:

نسب الآمدي هذا المذهب إلى أكثر أصحابه من الأشاعرة والشافعية، وإلى الحنابلة وأصحاب الحديث، والجبائي وجماعة من المعتزلة[5]، وهو اختيار أكثر الأحناف[6] وقد صرّح به الحنابلة ونصروه بالأدلة[7].

والحاصل أنّ هذا المذهب هو الذي عليه جمهور العلماء من المختلفين في المسألة.

ومعنى هذا القول واضح، وهو أنّ أصحابه يجيزون أن يخطئ الرسول ﷺ في الاجتهاد على فرض وقوعه، لكنّ الله تعالى لا يقرّه على ذلك.

واحتجّ هؤلاء بعدّة أدلة من النصوص التي فيها عتاب للنبيّ ﷺ، وبوقائع فسّروها على أنّ اجتهاده أخطأ فيها، وأنّ الله تعالى لم يقرّه عليه.

ومما احتجّوا به قوله تعالى ﴿ **عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ** ﴾[8] وذلك يدل على أنه ﷺ أخطأ حين أذن لبعض الناس في التخلف عن بعض الغزوات[9].

1-ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 300.

2- الإحكام: 4/ 291.

3- المحصول: 2/ 293.

4- الإبهاج: 3/ 269.

5- الإحكام: 4/ 291.

6- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 300.

7- آل تيمية: المسودة ص 509-510.

8- التوبة: 43.

9- الآمدي: الإحكام 4/ 291.

وأجيب بأنه ﷺ كان مخيّرا في الإذن[1] أي كان له أن يأذن لهم أو أن لا يأذن، وليس ذلك اجتهادا. ولعل الأولى أن يقال إنّ هذا الاستدلال خارج عن موضوع الخلاف، لأنه متعلق بمسألة من مسائل الحروب التي تقدّم أنه لا خلاف في أنّه كان يجتهد فيها.

وقد ذكروا عدة وقائع لم تسلم من التضعيف في الدلالة على المقصود، لأنّه يمكن حملها على وجوه من الدلالة أقوى[2].

والحاصل أنّ أصحاب هذا المذهب غلّبوا جانب الخطإ الذي فهموه من الآيات والوقائع المروية، مستندين في ذلك إلى أصل كلامي يجيز الخطأ فيما لا إثم فيه – وإن صحّ فيه العتاب- لكنّهم احتاطوا لأصل العصمة بأنّ النتيجة النهائية للحكم المجتهد فيه لا يمكن أن تكون خاطئة لأنّ الله تعالى لا يقرّ نبيه على الخطإ.

فائـدة المسألـة

لهذه المسألة جانبان أحدهما تشريعي يتعلّق بموضوع اجتهاد النبي ﷺ، وثانيهما كلامي استند فيه الأصوليون إلى مذاهبهم في العصمة.

ولنا أن نتوقف للنظر في جدوى هذه المسألة التي تشعب فيها الخلاف وطال حتى لجأنا إلى اختصاره اختصارا يكاد يكون مخلاّ، لولا عذر التزامنا بعدم تفصيل ما هو غير كلامي.

صحيح أن فائدتها الأولى هي تأصيل مبدإ التيقن من أنّ الأمة لا تعمل إلاّ بالصواب المنقول عن الرسول ﷺ.

لكنّ هذه الفائدة نفسها هي التي تشكّك في جدوى الخلاف، لأنه على جميع الأقوال لا يتلقى المسلمون إلاّ الشريعة الصحيحة.

فعلى القول بعدم جواز الاجتهاد فإنّ ما ينطق به الرسول ﷺ مما ظنّه المخالفون اجتهادا ليس إلا تشريعا صوابا.

وعلى فرض الجواز، فإنّ مذهب التوقّف في الوقوع لا قيمة له، إذ ما الفائدة من إثبات الجواز مع عدم الجزم بإثبات الوقوع؟ وهذا الموقف يُظهر أنّ عددا من الأصوليين يهتمون بالإمكان النظري أكثر من التاريخ الفعلي لاجتهاد الرسول ﷺ. فاجتهاده ﷺ بناء على ذلك هو من الممكنات التاريخية

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 301.

2- انظر تفصيل هذه الأدلة في : نادية شريف العمري: اجتهاد الرسول ﷺ، من ص 127 إلى ص 143.

التي لم يثبت تحققها[1].

وعلى فرض ترجيح مذهب العصمة من الخطإ، فإنّ النتيجة واضحة هي التأسي بالاجتهاد المعصوم. لكنّ إثبات اجتهاد مضبوط بقيود العصمة يثير إشكالا يلغي مزية الاجتهاد، فيعود الأمر إلى موافقة المانعين في نفي فضيلة عقلية عن الرسول ﷺ أثبتوها لغيره من المجتهدين، لأن غطاء العصمة في الاجتهاد يدل على أنّ المزية ليست ذاتية في المجتهد، وأنّ سببها ليس فكره الخالص ولا فطنته الخاصة، بل سببها العصمة الحافة بكل نظر عقلي يقوم به.

أما على فرض ترجيح مذهب عدم العصمة من الخطإ في الاجتهاد فإنّ ربط ذلك بشرط عدم إقراره ﷺ يعود إلى موافقة مثبتي العصمة في النتيجة النهائية، وهي التأسّي بما صدر عن الرسول ﷺ من صواب.

بل إنّ هذا المذهب يعود إلى موافقة مذهب عدم جواز الاجتهاد استدلالا بأنه ﷺ لا ينطق إلا عن وحي، وذلك لأنّ الوحي بالحكم الشرعي ثابت على كلا المذهبين.

لكنّه في مذهب عدم جواز الاجتهاد ثابت ابتداء منذ وقت النطق.

أمّا في مذهب جواز الخطإ في الاجتهاد بشرط عدم الإقرار عليه، فالوحي ثابت أيضا، ولكن بعد النطق بالاجتهاد، فإذا افترضنا أنه ﷺ أخطأ وجاء الوحي بتصويبه، فإنّ العمل يكون بالوحي كما في المذهب السابق. وإذا اجتهد وأصاب، وسكت عنه الوحي، فإنّ هذا السكوت يكون سكوتا مثبتا وموحيا بطريقة غير مباشرة لكنّها واضحة بأنّ الاجتهاد صواب، لأن السكوت عن البيان في موضع الحاجة بيان. وعليه فإنّ غيبة الوحي في هذه الحالة غيبة دلالية، لأنها ليست عن نسيان أو إهمال، بل هي دالة على صحة الاجتهاد بالإقرار السكوتي.

والحاصل أنّ هذا الخلاف لا جدوى له بعد انقضاء زمن الوحي لأنّ جميع ما تركه الرسول ﷺ بعده تشريع متّبع، سواء أكان صادرا عن وحي منطوق، أم عن اجتهاد صائب أقره الله تعالى عليه، أم عن اجتهاد خاطئ صحّحه الوحي، لأنّ العلماء على اختلاف مذاهبهم في المسألة مجمعون على أنه ﷺ لا يجوز إقراره على الخطإ[2].

ويؤيّد ما ذكرناه قول الزركشيّ: " والمسألة مُتجاذَبة وليس فيها كثير فائدة، فإنّه على كلّ حال يجب الأخذ بها وطاعتها كالقرآن"[3].

1- محمد الشتيوي وأنس العلاني: تاريخ الفقه الإسلامي ص 37.

2- آل تيمية: المسودة ص 509.

3- البحر المحيط: 6/ 217.

وبناء على ذلك يمكن وصف هذا الخلاف بأنه بحث تاريخي في الإمكان والوقوع نتيجته واحدة رغم تعدد الأقوال.

أما أصل العصمة الذي بني عليه النظر في الموضوع، فلم يكن مؤثرا في إنشاء أقوال مختلفة في حاصل النتيجة التي ذكرنا، وإنّما كان له مدخل في تنويع صور الأقوال لا في إحداث خلاف جذري بينها، وما ركّز عليه الأصوليون إلا حرصا على تسديد عقيدتهم في النبوة.

أصولها الكلامية

1- العصمة.

2- تفضيل الرسول ﷺ

المسألة الثالثة: الأخبـــار

ليس مبحث الأخبار من جنس المباحث الاعتقادية الخالصة التي أدخلت في علم أصول الفقه، بل هو من جنس المباحث المنهجية التي اشترك المتكلمون والأصوليون في ذكرها لأسباب تخصّ كل فريق منهم.

والذي دعانا إلى ذكر هذا الموضوع هو اشتراك الفريقين في الكلام عليه من ناحية، وما ينبني عليه من خلافات كلامية وتشريعية من ناحية أخرى، إلى جانب أنّ النظر في بعض تفاصيله مبني بدوره على خلفيات كلامية.

ثمّ إنّ هذا الموضوع ليس مسألة واحدة، بل هو مبحث واسع متعدد المسائل، غير أننا جعلناه مسألة على جهة الاختصار، لأنه ليس من غرضنا متابعة أكثر تفاصيله التي قد تخرج بنا عن المقصود، بل سنقتصر على بيان أهمّ ما نراه أكثر اتصالا بمسائل العقيدة وعلم الكلام رغم أنه مبحث أصولي منهجي بالدرجة الأولى.

ويمكن حصر أهمّ جوانب هذا الموضوع في ثلاثة أقسام هي: تعريف الخبر، وتقسيمه بحسب الصدق والكذب، وتقسيمه بحسب عدد المخبرين.

أولا: تعريف الخبر:

الخبر قسم من أقسام الكلام التي هي أمر ونهي وخبر واستخبار. أو هو يقابل الإنشاء الذي لا يقتضي صدقا ولا كذبا. وقد ذهب الرازي إلى أنّ تصوّر ماهية الخبر غنيّ عن الحدّ والرسم لأنّ ذلك معلوم ضرورة[1] لكنّ أكثر الأصوليين والمتكلمين رأوا أنّ حدّه ممكن وعرّفوه بعدة تعريفات أهمّها

1- المحصول: 2/ 104.

قول بعضهم هو "ما يدخله الصدق والكذب" واعترض على هذا التعريف من جهة حرف الواو، إذ الخبر الواحد لا يدخله الصدق والكذب معا، فخبر الله تعالى صدق لا يدخله الكذب، وكذلك خبر الرسول ﷺ، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا. لذلك اختار آخرون أن يقال في الحدّ "هو ما يدخله الصدق أو الكذب" قصد بيان التنويع احترازا عن الجمع.

ثمّ تكلموا في سياق الحدّ على صيغة الخبر، فذهب بعض الأشاعرة إلى أنه لا صيغة له بناء على أنه حقيقة في الكلام النفساني الذي لا صيغة له.

وقال المعتزلة إنّ الخبر له صيغة خاصة، لكنهم اشترطوا أن ينضم إليها الإرادة والأغراض، أي لا بد أن يقصد المتكلم الإخبار، لأنّ صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خبرا، بل قد تكون أمرا.

أما الذين قالوا إنّ الكلام حقيقة في العبارة من الأشاعرة فالخبر له صيغة عندهم مثل قول القائل "زيد قائم".

واعتبر الغزالي كلام النفس خبرا لذاته وجنسه، أما العبارة أو الصيغة فهي ليست كذلك، لأنّها إنّما تصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير بالصيغة عما في النفس[1].

ثانيا: أقسام الخبر بحسب الصدق والكذب:

وهذا التقسيم يراعي التصديق والتكذيب أو العلم بالصدق والكذب بقطع النظر عن التواتر والآحاد، فقد يكون الخبر غير متواتر، ومع ذلك يعلم صدقه يقينا إذا وافق ما أخبر به الله تعالى، أو رسوله ﷺ، أو تلقته الأمة بالقبول.

وينقسم الخبر بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: ما يعلم صدقه ويجب تصديقه، وما يعلم كذبه ويجب تكذيبه، وما لا يعلم صدقه ولا كذبه ويجب التوقف فيه:

1- ما يعلم صدقه:

وهو قسمان:

أ- ما يعلم صدقه ضرورة: أي إنّ صدقه معلوم ضرورة بنفس الخبر دون الحاجة إلى دليل خارجي، وهو الخبر المتواتر بقسميه اللفظي والمعنوي.

ب- ما يعلم صدقه نظرا: أي إنّ صدقه يعلم بالاستدلال، فهو لا يفيد الصدق الضروري بذاته، وإنما يفيده بأدلة يقينية أخرى.

1- انظر الكلام على هذه التفاصيل الخلافية في: أبو الحسين البصري: المعتمد: 2/ 73-74؛ الشيرازي: شرح اللمع 2/ 576-577؛ الجويني: البرهان 1/ 367 والتلخيص: 2/ 276-277؛ الغزالي: المستصفى ص 106.

وهو أنواع، منها:

– خبر الله تعالى، فهو معلوم الصدق بدليل استحالة الكذب عليه، ومما يدل على ذلك عند الأشاعرة أنّ كلامه تعالى قائم بنفسه، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه.

– خبر الرسول ﷺ، ودليل صدقه المعجزة، لأنها مجعولة للدلالة على الصدق، ويستحيل إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين.

– خبر أهل الإجماع أو الأمة، لأنّه ثبتت عصمة الأمة عن الكذب بالسنّة عند القائلين بالإجماع.

– خبر من وافق خبره خبر الله تعالى، أو رسوله ﷺ، أو أهل الإجماع، أو دليل العقل.

2- ما يعلم كذبه:

وهو قسمان:

أ- ما يعلم كذبه ضرورة: أي ما يعلم كذبه بذاته دون الحاجة الأكيدة إلى استدلال خارجي.

وهو كل خبر خالف ضرورة العقل، أو النظر، أو الحسّ أو المشاهدة، أو أخبار التواتر.

وذلك مثل الإخبار عن الجمع بين الضّدين، أو إحياء الموتى في الحال، أي لا فيما وقع على أيدي بعض الأنبياء في الماضي. وكذلك من يقول النار باردة، أو أنا على جناح نسر، ونحو ذلك من الأخبار التي لا يحتاج تكذيبها إلى جهد نظري.

ب- ما يعلم كذبه نظرا: أي إنّ تكذيبه يعلم قطعا بشيء من الاستدلال الخارج عن ذات الخبر.

ومن أنواعه:

– ما يخالف النصوص القطعية من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة، كالذي يخبر بقدم العالم، ونحو ذلك من العقائد الباطلة عند جمهور المتكلمين. غير أنّهم قد يختلفون في ذلك بحسب اختلاف الفرق في الحكم بالقطع على نصوص دون أخرى. ومن أمثلة ذلك عند القاضي عبد الجبار إخبار المجبرة والمشبّهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم[1].

– ما صرّح بتكذيبه جمع غفير يستحيل تواطؤهم على الكذب.

1- شرح الأصول الخمسة: ص 769. ويمكن للأشاعرة أن يدخلوا في ذلك إخبار المعتزلة بمذاهبهم التي تقتضي التعطيل والقول بخلق القرآن وغير ذلك. وقريب من هذا النوع قول بعضهم إنه يقطع بكذب كل خبر أوهم باطلا من غير أن يقبل التأويل لمعارضته الدليل العقلي والسمعي. مثل الأحاديث الموضوعة التي يخترعها البعض كذبا على الرسول صلّى الله عليه لتحقيق أغراض خاصة (ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 319).

- ما لو كان صحيحا لتوفرت الدواعي على نقله، أي هو ما سكت عن نقله الجمع الغفير مع جريان الواقعة بمشهد منهم مع إحالة العادة عدم السكوت عن نقله كما لو أخبر مخبر بسقوط الخطيب يوم الجمعة من المنبر وسكت عن ذلك بقية الحاضرين، لأنّ العادة تحيل اختصاصه بنقل الخبر وحده.

وتدخل تحت هذا النوع عدة أمثلة فقهية وكلامية، مثل الاختلاف في الأحكام المبنية على خبر الواحد الذي تعمّ به البلوى، ومثل إنكار أهل السنّة لأخبار الشيعة التي فيها نصّ على إمامة عليّ ﷺ كخبر "سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ" وخبر "أَنْتَ الخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي" وغيرهما[1]، والدليل على كذب هذا الخبر وأمثاله عند أهل السنة أنه لو كان حقا لما خفي على أهل السقيفة، ولتحدّثت به جماهير المسلمين حتى المرأة على مغزلها[2].

ومن ذلك اختلاف المتكلمين في معجزة انشقاق القمر، فقد أنكرها بعضهم بناء على أنّها نقلت بطريق الآحاد مع أنّ وقوعها المفترض هو أمام جموع غفيرة من الناس، وأجاب المثبتون بأنّ انشقاق القمر كان آية ليلية، وقعت والناس نيام، وهو إنما كان في لحظة رآه فيها من ناظر النبي ﷺ[3].

3- ما لا يعلم صدقه ولا كذبه:

وهذا النوع إذا حكم الناظر بصدقه فإنّ ذلك لا يكون على سبيل العلم القطعي، لأنّ الكذب يبقى محتملا وإن تفاوتت درجات الاحتمال، وإذا حكم بكذبه فإنّ ذلك لا يكون أيضا على سبيل العلم القطعي، لأنّ الصدق يبقى محتملا وإن تفاوتت درجات الاحتمال.

وحكمه أنه يجب التوقف فيه ابتداء، ثم البحث عمّا يدل على صدقه أو كذبه بناء على الظنّ أو غلبة الظنّ، فليس كل ما لم يعلم صدقه كذبا، ولا كل مالم يعلم كذبه صدقا.

وتدخل تحت هذا القسم جملة أخبار الآحاد الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما ليس من القسمين الأول والثاني[4].

ثالثا: تقسيم الخبر بحسب السند:

1- ذكرهما الطوسي في "تجريد الاعتقاد" (انظر : الحلّي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 189).

2- الزركشي: البحر المحيط 4/ 252.

3- الغزالي: المستصفى ص 114.

4- انظر تفصيل هذه الأقسام في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 767-768؛ أبو الحسين البصري: المعتمد 2/ 77-78؛ الجويني: الإرشاد ص 411-412، الغزالي: المستصفى ص 112-115؛ الآمدي: الإحكام 2/ 17-18؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 317-319.

قسّم أكثر المتكلمين والأصوليين الخبر بحسب السند، أو عدد الرواة إلى قسمين هما: المتواتر والآحاد[1].

1- الخبر المتواتر:

عرّفه الأصوليون بتعريفات متقاربة منها قول الباجي "كل خبر وقع العلم بمُخْبَره ضرورةً، من جهة الإخبار به"[2] وقول الآمدي هو "عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره"[3].

من الواضح أنّ الأصوليين حرصوا في التعريف على إبراز العلم الضروري الذي يفيده المتواتر. وقول الآمدي "بنفسه" هو الذي قصده الباجي بقوله "من جهة الإخبار به" ومعنى ذلك أنّ المتواتر ليس من نوع الأخبار التي تفيد العلم نظرا لقرائن خارجية حسب التقسيم السابق، بل إنّ مجرّد الإخبار به يفيد العلم ضرورة.

ونسب المتكلمون والأصوليون إلى السُّمَنيّة[4] القول بأنّ المتواتر لا يفيد العلم، وردّوا عليهم بأنّ كلامهم مكابرة، وتشكيك في الضروريات، إذ العلم بوجود البلدان النائية والأمم الخالية كالصحابة ضروري رغم أنّ طريقه الإخبار[5].

ورغم اتفاق الجمهور على أنّ التواتر يفيد العلم، فإنّهم اختلفوا في جهة إفادته لذلك، فقد ذهب أكثرهم إلى أنه يفيد العلم الضروري، وذهب جماعة من المعتزلة منهم أبو الحسين البصري إلى أنّه علم نظريّ، أي يتوقّف وجوده على استدلال وترتيب علوم[6] وتوقّف الآمدي فلم يجزم بأحد القولين[7].

1- أضاف الأحناف قسما آخر هو المشهور، وهو ما كان آحادا في الأصل ثم تواتر في القرنين الثاني والثالث. وقد جعله بعضهم قسما من المتواتر، لكنّ أكثرهم يعتبرونه قسما ثالثا بين المتواتر والآحاد. أما الأصوليون من المتكلمين فقد ذكر بعضهم قسما آخر هو المستفيض، غير أنّ فيهم من قال إنه هو والمتواتر بمعنى واحد، وجعله بعضهم قسما من أقسام الآحاد، بينما اعتبره آخرون رتبة متوسطة بين المتواتر والآحاد، والفرق بينه وبين المشهور، هو أنّ المشهور ما رواه في الأصل الواحد أو الإثنان ثم تواتر بعد ذلك، بينما المستفيض هو ما رواه ثلاثة فصاعدا لم يبلغوا التواتر في الأصل، ثم تواتر بعد ذلك (الزركشي: البحر المحيط 4/ 249-250؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 3/ 37) وقد اكتفينا بالكلام على المتواتر والآحاد لأنها قسمان ثابتان عند الجميع، وهما اللذان أطال المتكلمون والأصوليون البحث فيهما أكثر من غيرهما.

2- إحكام الفصول: ص 319.

3- الإحكام: 2/ 21.

4- السمنية بضم السين وفتح الميم نسبة إلى صنم كانوا يعبدونه يسمى سومانت كسره السلطان محمود بن سبكتين، وهم فرقة من الهند يقولون بإبطال النظر والاستدلال، وأنه لا علم إلا من طريق الحواس الخمس، وينكر أكثرهم المعاد والبعث، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة (البغدادي: الفرق بين الفرق ص 270؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 113).

5- الرّهوني: تحفة المسؤول 2/ 319.

6- المعتمد: 2/ 81.

7- الإحكام: 2/ 34.

والعلم الذي يفيده الخبر المتواتر ليس حاصلا بطريق التولّد عند المعتزلة والأشاعرة. وإذا كان سبب ذلك عند المعتزلة منطقيا لتعدد الأخبار ووحدة العلم، فإنّ الأشاعرة يمنعونه بناء على أنّ كل موجود غير الله تعالى ممكن، وكل ممكن فوجوده لا يكون إلا بالله، فهو بهذا المعنى من خلق الله، يوجده في العبد عند حصول التواتر، وذلك بناء على نظريتهم في خلق أفعال العباد[1].

واشترط الجمهور في المتواتر ثلاثة شروط:

أ- أن يبلغ المخبرون عددا يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة.

ب- أن يستندوا في نقلهم إلى المحسوس من مشاهدة أو سماع، لا إلى العقل والاجتهاد، فلا يدخل في المتواتر مثلا الإخبار بحدوث العالم، لأنّ دليله عقليّ لا حسّي.

ج- أن يستوي طرفاه ووسطه في العدد وفي الاستناد إلى المحسوس[2].

وأنكر الجويني تقييد الشرط الثاني بالمحسوس، ورأى أنه ينبغي الاكتفاء باشتراط صدور الخبر عن البديهة والاضطرار بقطع النظر عن الأسباب التي تقتضي الاضطرار كالحس وغيره[3] وجعل الغزالي العلم المخالف للظنّ شرطا مضافا إلى الثلاثة المذكورة[4].

واختلفوا في ضبط أقلّ عدد يحصل به التواتر على أقوال كثيرة مثل الأربعة، والخمسة، والأربعين وغيرها، ولهم في ذلك مناقشات مفصّلة، وعلى الجملة فأكثرهم لا يشترطون عددا أقلّ يحصل به العلم الضروري، إذ لا سبيل إلى معرفته، والمهمّ أنه إذا حصل العلم الضروري علمنا أن العدد اكتمل دون قدرة على تحديده بالضبط[5].

وذكروا شروطا أخرى اعتبرها الجمهور ضعيفة، منها اشتراط إسلام المخبرين وعد التهم واختلاف أنسابهم. وأنكر أهل السنّة اشتراط بعض الشيعة أن يكون المعصوم من جملة المخبرين، وهم يقصدون على الخصوص ضرورة وجود إمام من أئمتهم المعصومين، وهذا الشرط يشمل بداهة الرسول ﷺ، لكنّ أهل السنّة رغم إيمانهم بعصمة الرسول لا يشترطون هذا الشرط، لأنّ خبر الرسول وحده كاف في إفادة العلم الضروري، ولا يعقل اشتراط وجوده في عدد التواتر بعده[6].

1- م.ن: 2/ 36-37؛ ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 69.

2- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 572؛ الرهوني: تحفة المسؤول 2/ 326.

3- البرهان: 2/ 369.

4- المستصفى: ص 107.

5- الباجي: إحكام الفصول ص 323-327؛ الجويني: البرهان 2/ 370-375؛ الغزالي: المستصفى ص 107-110؛ الإسمندي: بذل النظر ص 391-392.

6- المستصفى: ص 112.

ويظهر أنّ هذا الشرط غير معقول بناء على مذهب الشيعة أنفسهم، لأنهم يعتبرون أقوال الأئمة المعصومين من السنّة، وليست من نوع رواية غيرهم للسنّة ولا من الاجتهاد[1]، فإذا كان الإمام عندهم معصوما فإنّ خبره وحده يفيد العلم الضروري، وهو بذلك يستغني عن انضمامه إلى عدد التواتر أو عن انضمام هذا العدد إليه[2].

2- خبر الآحاد:

يسمى غالبا خبر الواحد، وعرّف بتعريفات متعددة ترجع في جوهرها إلى تعريفين: أحدهما أنّه ما لم ينته إلى حدّ التواتر[3]، والآخر أنه "ما لم يقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الإخبار به"[4] أو هو ما يفيد الظنّ حسب قول بعضهم[5].

أما حكمه فقد كثرت فيه الأقوال، وتوسع الأصوليون في تفصيلها ومناقشة أدلتها، وليس من غرضنا تفصيل ذلك، وإنّما نشير إلى أهمها إجمالا مع التركيز على ما يهم علم الكلام منها.

الذي عليه أكثر العلماء جواز العمل بخبر الواحد، ومنع آخرون ذلك[6] وينسب إلى بعض المعتزلة أنّ العقل يمنع العمل بخبر الواحد، وإلى القاساني[7] من أهل الظاهر أن العقل لا يمنع من ذلك ولكنّ السمع يمنعه[8].

وذهب ابن حزم الظاهري إلى أنّ خبر الواحد العدل عن مثله إلى الرسول ﷺ يوجب العلم والعمل معا، ونسب ذلك إلى الإمام أحمد[9] وإلى ابن خويز منداذ من المالكية الذي قال إنه قول مالك[10].

1- المظفّر: أصول الفقه 2/ 61.

2- لذلك لم يذكره كثير من الشيعة الباحثين في علم الأصول مثل محمد باقر الصدر في "دروس في علم الأصول" 1/ 204 (الحلقة الثالثة) ومحمد تقي الحكيم في "الأصول العامة للفقه المقارن" ص 195-196، ومهدي فضل الله في "الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام" ص 112 وغيرهم، ولو كان شرطا لازما عند عامة الشيعة لما جاز تركه. لكنّ هذا الشرط له عندهم مدخل جوهري في الإجماع كما سيأتي.

3- الآمدي: الإحكام 2/ 49.

4- الباجي: إحكام الفصول ص 319.

5- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 71.

6- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 582-583.

7- ويقال له القاشاني أيضا، هو محمد بن إسحاق، ويكنى أبا بكر، من قاسان أو قاشان. كان أولا داوديا أي ظاهريا ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصار من أعلامه، ومتقدما عند أهله، نظارا، من كتبه "الردّ على داود في إبطال القياس" (ابن النديم: الفهرست ص 267).

8- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 584؛ الغزالي: المستصفى ص 118.

9- يذكر الحنابلة أنه أحد قولي أحمد (ابن اللحام: الوجيز في أصول الفقه ص 83).

10- الإحكام: 1/ 119.

والذي عليه جمهور أهل السنّة والمعتزلة أنه يوجب العمل ولا يوجب العلم، وهو يوجب العمل عند المعتزلة عقلا وعند أكثر أهل السنّة يوجبه سمعا، ولهم على ذلك أدلة كثيرة من القرآن، والسنة وعمل الصحابة[1].

وذهب آخرون كالآمدي إلى أنّه يوجب العلم إذا احتفـّتْ به القرائن[2].

وأنكر الجويني إطلاق أكثر الفقهاء والأصوليين القول بأنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، ورآه تساهلا في القول، والصحيح عنده أنه لا يوجب العلم ولا العمل، لأنه لو ثبت وجوب العمل بطريق القطع لثبت وجوب العلم بذلك، لذلك رأى أنّه ينبغي أن يقال يجب العمل به إذا ورد على الشرائط[3] وهي شروط معروفة ذكرها بعد ذلك، كما ذكرها غيره.

وعلى العموم فخبر الواحد ليس كالمتواتر، فهو مجال واسع للاجتهاد في التصحيح والتضعيف، أو القبول والردّ، وإذا أفاد العلم القطعي أحيانا، فإنّما يفيده نظرا واستدلالا بقرائن خارجة عنه، كما ذكرنا في أقسام الأخبار التي يعلم صدقها، لذلك أكّد الباجي أنّ خبر الواحد قسمان: قسم يقع به العلم، وقسم لا يقع به العلم[4].

وبناء على ذلك فإنّ خبر الواحد يعمل به في مجال الأحكام الشرعية العملية وإن اختلفوا في بعض المسائل كالعمل به في إيجاب الحدّ، وأركان العبادة، وعامة الأصوليين والفقهاء يعملون به في كافة الأحكام الشرعية بغير استثناء إلاّ الأحناف فإنّهم لا يجيزون العمل به فيما تعمّ به البلوى[5].

أما الخلاف الأهم بالنسبة إلى موضوعنا، فهو اختلاف المتكلمين والأصوليين في قبول خبر الواحد في الاعتقادات وسائر مسائل أصول الدين.

والذي عليه المعتزلة كما أكّد القاضي عبد الجبار أنّه لا يقبل في الاعتقادات[6]، وهو ما صرّح به عدد من الأحناف. وذلك لأنه لا يفيد اليقين، والاعتقادات لا تبنى إلا على اليقين، وقد يخطئ الواحد الذي يروي عن النبيّ صلّى الله عليه صفة من صفات الله تعالى[7]. ونقل مثل ذلك عن بعض الحنابلة[8]

1- أبو الحسين البصري: المعتمد 2/ 106؛ الشيرازي: شرح اللمع 2/ 584.

2- الإحكام: 2/ 50.

3- البرهان: 2/ 388.

4- إحكام الفصول: ص 329.

5- الأسمندي: بذل النظر في الأصول ص 397-398 ثم ص 474.

6- شرح الأصول الخمسة: ص 769.

7- الأسمندي: بذل النظر في الأصول ص 409؛ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 27.

8- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 352.

وكان الآمدي في مناقشاته لأدلة الخصوم يردّ بعض ما يستندون إليه من أخبار آحاد بأنّها لا تقبل في الأصول[1]، وقال في سياق بعض ردوده : "المعتبر في الأصول القطع واليقين، ولا قطع في خبر الواحد بخلاف الفروع فإنّها مبنية على الظنون"[2].

وأطلق بعض الحنابلة القول بأنّ خبر الواحد يوجب العلم، ويقبل في أصول الديانات، لكنّ الصحيح من مذهبهم أنه يقبل في ذلك إذا صحّ، ولم تختلف الرواية فيه، وتلقّته الأمة بالقبول[3].

كما أطلق بعض الأشاعرة القول بأنّه تثبت به أسماء الله الحسنى، وسائر مسائل العقيدة كقبول المعجزات المروية بالآحاد، وقالوا إنّ الاحتجاج إنما هو بالمجموع منها[4].

ودقّق آخرون منهم المسألة فبيّنوا أنّ المسائل العلمية كأصول الدين، إذا ورد فيها خبر واحد ليس في الأدلة القطعية ما يعضّده رُدَّ، لأنّ الظنيّ لا يكفي في القطعيات. أما إذا ورد خبر الواحد وفي الأدلة العقلية القطعية ما يقتضي المطلوب الوارد في ذلك الخبر، فإنّ المقصود يحصل أساسا بالدليل القطعي، ويكون خبر الواحد مؤكدا له[5].

والغالب أنّ المتكلمين لا يقبلون خبر الواحد في العقائد مطلقا ولا يردّونه مطلقا، وإنما ينظرون، فإنّ وافق ثوابت معتقداتهم أو ما يرونه قطعيا من النصوص قبلوه خصوصا إذا أيّدته أخبار آحاد أخرى، أما إن خالف ذلك فقد يردّونه لأنه خبر آحاد غير قطعي الورود، وقد يؤوّلونه بما يوافق عقائدهم وسائر ما يرونه قطعيا من الأدلة إذا كان قابلا للتأويل، ولهم في تأويل الأحاديث المتشابهة في العقائد كلام كثير في كتب علم الكلام، وفي مصنفات خاصة[6].

وقد بنيت على ذلك عدة خلافات في إثبات بعض المسائل الاعتقادية، مثل إنكار بعض الفلاسفة والمعتزلة لمعجزة المعراج بناء على أنها مروية بأخبار آحاد لا يثبت بها الاعتقاد، وهي تخالف الدليل العقلي لأنّ الجسم الثقيل الكثيف لا يرتقي إلى العالم اللطيف، وإنّما كان ذلك مناما لا في اليقظة، والجواب عند أهل السنّة أنّ خبر المعراج رواه كثير من الصحابة[7] وأنّ العقل لا يحيل ذلك، لأنه ممكن

1- الإحكام: 2/ 85.

2- الإحكام: 2/ 74.

3- آل تيمية: المسودة ص 248، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 2/ 352.

4- الزركشي: البحر المحيط 4/ 261-262.

5- القرافي: شرح تنقيح الفصول ص 372؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 262.

6- مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"مشكل الحديث وبيانه" لابن فورك.

7- أحاديث الإسراء والمعراج عديدة في الصحيحين وغيرهما. من ذلك ما أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب (1) كيف فرضت الصلاة في السماء 1/ 91-92.

وكل ممكن مقدور وأنّ الله تعالى يمكن أن يخلق في الجسم الكثيف قوّة جاذبة له إلى فوق، أو خفّة بحيث يحمله اللطيف[1].

فائـدة المسألـة

ذكرنا أنّ موضوع الأخبار ليس من جنس المباحث الاعتقادية التي أدخلت في علم أصول الفقه، وأنه من المباحث المشتركة بين الأصوليين والمتكلمين، وأشرنا في التمهيد إلى أنّ تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد هو تقسيم أصولي كلامي، وأنّ الكلام على المتواتر ليس من صناعة المحدثين[2] بقي أن ننظر في أهمّ ما يتميز به هذا المبحث من خصائص تخرجه عن كونه مبحثا حديثيا خالصا، وتجعله مبحثا كلاميا وأصوليا مشتركا.

ويظهر مما تقدّم ذكره من كلام الأصوليين والمتكلمين أنّ مبحث الأخبار عندهم يتميّز بأمرين أساسيين:

1- إطلاقية الخبر:

ومعنى ذلك أنهم لم يتكلموا على الخبر بوصفه سنّة منقولة عن الرسول ﷺ فقط، بل نظروا في الخبر مطلقا بقطع النظر عن المخبر، وبذلك كان الخبر الذي نظروا فيه يشمل أخبار الله تعالى ورسوله، وأخبار أهل الإجماع، وأخبار سائر الناس من المسلمين وغير المسلمين بقطع النظر عن عدالتهم، لذلك لم يشترطوا في التواتر إسلام المخبرين ولا عدالتهم.

ومع أنّ أكثر الأصوليين تناولوا موضوع الخبر ضمن مباحث السنّة فإنّ منهجهم التأصيلي لم يمنعهم من البحث فيه بصفة مطلقة مع التركيز على أخبار الرسول ﷺ في سياق كلامهم على خبر الآحاد بالخصوص. ومع ذلك فهناك من وضع مبحث الأخبار في سياق أعمّ من مباحث السنة مثل الآمدي الذي تكلّم عليه تحت الأصل الرابع "فيما يشترك فيه الكتاب والسنّة والإجماع"[3].

2- البعد المنهجي:

يظهر مما ذكرناه ومن التفاصيل المطوّلة التي تركناها أنّ مبحث الأخبار كان عبارة عن شبكة متكاملة من القواعد المنهجية التي تؤصّل طرائق التمييز بين الصدق والكذب بناء على الأدلة العقلية والسمعية.

1- ابو المعين النسفي: بحر الكلام ص 126؛ الطوفي: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 2/ 389.

2- قال الشيخ طاهر الجزائري "قسم علماء الأصول والكلام الخبر إلى قسمين: خبر متواتر، وخبر آحاد" (توجيه النظر إلى أصول الأثر: ص 33).

3-الإحكام: 2/ 2.

يؤيّد ذلك أنّ مبحث الخبر يعد مبحثا من مباحث علم المنطق، ولم يفت بعض الأصوليين الإشارة إلى ذلك كما فعل ابن النجار حين قال "والمناطقة يسمّون الخبر قضية، لما فيها من القضاء بشيء على شيء، ويسمون المقضي عليه موضوعا، والمقضي به محمولا، لأنك تضع الشيء وتحمل عليه حكما إلخ..."[1] والخبر أو القضية عند المناطقة هي "المركّب التام الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب"[2] وهذا التعريف ليس بعيدا عن تعريف الأصوليين للخبر، غير أنّ المناطقة جرت عادتهم بتسمية الخبر "محمولا" وهو المقضي به، وتسمية المُخْبَرِ عنه "موضوعا"[3] وهو المقضي عليه.

وإذا كان كلام المناطقة مغرقا في التجريد، فإنّ أسلوب الأصوليين والمتكلمين كان يجمع بين التجريد المنهجي والخصوصية العلمية التي تركز على أخبار أو قضايا مخصوصة.

بمعنى أنّ نظرهم المنهجي كان منطقا مخصوصا بطريقة إجرائية ذات وظيفة تأصيلية ينتجون بها قضاياهم التصديقية الخاصة، أو محمولاتهم العلمية المتميزة عن غيرها من المحمولات.

ومن خلال هذه الصفة المنهجية ندرك أنّ مبحث الأخبار ليس مبحثا كلاميا بالمعنى الاعتقادي وقع إقحامه في علم الأصول، بل هو بحث منهجي يشترك فيه العلمان اشتراكا آليا أو منطقيا اشتراكا عاما، لكنّهما يختلفان في نوع القضايا التي يطبّقان عليها قواعد التصديق والتكذيب، فقضايا المتكلمين أو محمولاتهم اعتقادية، وقضايا الأصوليين أو محمولاتهم فقهية تشريعية.

وبهذا ظهر تركيز المتكلمين على المتواترات القطعية رغم كلامهم على الآحاد، بينما ظهر تركيز الأصوليين على الآحاد الظنية رغم كلامهم على المتواتر.

والذي يجمع بين الأصوليين والمتكلمين في قسم المتواتر هو أنهم جميعا لهم مطالب قطعية غير أنّ علماء الكلام قطعياتهم اعتقادية، وعلماء الأصول قطعياتهم أصولية على خلاف أشرنا إليه في قواعد علم الأصول هل هي قطعية أولا.

والذي يجمع بين الفريقين في قسم الآحاد هو كلامهم على الظنيات غير أنّ المتكلمين يرفضونها في العقيدة إلا إذا تأيدت بأدلة قطعية خارجة عنها، بينما يقبلها الأصوليون في الشرعيات التي يكتفى فيها بالظنّ.

وبهذا يظهر أنّ الخلافات الفقهية المبنية على الخلاف في أخبار الآحاد لا علاقة لها بعلم الكلام، وأنّ المسائل الكلامية المتفق عليها بناء على التواتر، والكلاميات المختلف فيها بسبب خبر الآحاد لا

1- شرح الكوكب المنير: 2/ 299.

2- المظفّر: المنطق ص 149.

3- الغزالي: معيار العلم ص 85.

علاقة لها بعلم أصول الفقه، ورغم أنّ بعض الأصوليين أشاروا إليها في سياق بعض التفاصيل فقد كان ذلك أمرا عرضيا على سبيل التمثيل. وقد كانوا في عمومهم على وعي بأنّها مسائل كلامية، لذلك اختصروا القول فيها، فأبو الحسين البصري مثلا، قبل أن يتكلم على مسألة العلم المستفاد من التواتر قال "وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه، ونحن نومئ إلى القول فيه لأنّ الناس قد ذكروه في أصول الفقه"[1] وهذا يعني أنّ قسم الآحاد يهمّ الأصوليين أكثر من قسم المتواتر كما قلنا، وإن كان يهمّهم فيما يرونه قطعيا من أصولهم.

ومن خصوصيات المتكلمين أنّ عددا منهم ذكر مبحث الأخبار في سياق موضوع الإمامة مثل القاضي عبد الجبار الذي ختم به الكلام على الإمامة وفسّر ذلك بقوله "ووجه اتصاله بما تقدّم، هو أنّ الإمامة لا تثبت إلاّ بالأخبار، لأنّه لا طريق لها سواها"[2] أما إمام الحرمين الجويني فقد جعل ذلك مقدمة للكلام على الإمامة قائلا: "والترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنّها مبنى الإمامة"[3].

ومثل هذا الكلام وغيره مما نقلنا بعضه عن الأصوليين والمتكلمين يدل على وعيهم المنهجي الذي لا يغادر مباحثهم، فقد كانوا يفرّقون بوضوح بين ما هو اختصاص كلامي وما هو اختصاص أصولي، وإذا مزجوا بين الاختصاصين فلأسباب منهجية، فيهم من يذكرها، وفيهم من يسكت عنها مع وعيهم بها، وفيهم من ينقد التداخل أيضا. كما أنه يدل على أنهم يجتهدون في الربط بين المباحث وسياقاتها عند التبويب وإن اختلفوا في مناهج ترتيب الفصول والأبواب.

وبناء على ما ذكرناه من مقارنات عامة فإنّ ما سنعدده من كلاميات فيما يلي لا يعتبر أصولا كلامية لمبحث الأخبار عند الأصوليين بالمعنى الكامل كما في كثير من المباحث الأخرى، وذلك لأنّ البحث في الأخبار يعدّ أصلا منهجيا لكلاميات المتكلمين ولأصوليات الأصوليين، أي إنّها قضايا كلامية بناها المتكلمون على قواعد النظر في الخبر، والأصوليون الذين ذكروها إنما فعلوا ذلك للتمثيل أو على سبيل الاستطراد لأنّ البحث غالبا ما يسوقهم إليها، خاصة وأن أكثرهم كانوا متكلمين.

أصولها الكلامية

1- الكلام النفسيّ واللفظي.

1- المعتمد: 2/ 81.

2- شرح الأصول الخمسة: ص 768.

3- الإرشاد: ص 410.

2- وجوب صدق الله ورسوله.

3- الجبر أو خلق أفعال العباد.

4- مسألة التولد.

5- الإمامة (التنصيص على إمامة علي – عصمة الأئمة).

6- أسماء الله الحسنى.

7- المعجزات (انشقاق القمر – المعراج).

الفصل الثاني
النسخ

المبحث الأول : مسألة تعريف النسخ

المبحث الثاني: مسألة إثبات النسخ على منكريه

المبحث الثالث: مسألة نسخ الأخبار

المبحث الرابع: مسألة ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية

المبحث الخامس : مسألة وقت النسخ

النّسخ مبحث أصولي هامّ يتعلق بالتغيرات التشريعية التي حدثت زمن الوحي، ويتابع حركة الأحكام في سياق تدرّجها إلى أن أحكمت نهائيا فلم تقبل النسخ بعد انقطاع الوحي. وهو مهمّ بالنسبة إلى الفقيه، بل إنّ معرفة الناسخ والمنسوخ شرط من شروط الاجتهاد، وذلك لأنّ المجتهد يلزمه التمييز بينهما حتّى لا يقول بإعمال النصوص المنسوخة.

وقد توسّع الأصوليون في تفصيل مسائل هذا المبحث كعادتهم في المسائل المركزية المتعلّقة بالنصوص، ولا ريب أنّ أكثر كلامهم كان مناسبا لعلمهم ومفيدا في مجال الاستنباط الفقهي، غير أنّهم أثناء حرصهم على استحضار الأصول الإيمانية جنحوا إلى ضروب من الاستطراد الكلامي، فخرج كثير منهم عن حدّ الإشارة والاختصار إلى المبالغة في إثارة القضايا الكلامية.

ولعلّ أهمّ ما دفعهم إلى ذلك هو أنّ النسخ فعل من أفعال الله تعالى، ومن الواجب في نظرهم تسديد مباحثهم بالحرص على تنزيه الله تعالى عمّا لا يجوز في حقّه، لذلك كانت أكثر الخلافات الكلامية التي أثاروها متعلقة بجواز النسخ إجمالا، وبجواز بعض صوره دون أخرى أمّا مسائل الوقوع فكانت ذات طابع أصولي فقهي في عمومها، لذلك لم نركّز عليها تركيزنا على الخلافات المتعلقة بالجواز.

إضافة إلى السبب المتقدّم، فإنّ المتكلمين وأصحاب الفرق كانت لهم آراء في النسخ، وهو ما جعله مبحثا مشتركا بين علمي الكلام والأصول، ومع أنّه من المفروض أن يبحث كلّ علم هذا الموضوع بما يناسب اختصاصه، فإنّ الأصوليين لم يتوقفوا عند حدود ما يخصّهم، بل أخذوا من علم الكلام ما يفوق الكفاية في عدّة مواضع، وغير خاف أنّ مشاهيرهم كانوا من كبار المتكلمين.

وفيما يلي بيان لأهمّ مسائل النسخ التي أثيرت فيها الخلافات الكلامية.

المبحث الأول: مسألة تعريف النسّخ

اختلف الأصوليون في تعريف مصطلح النسخ لعدة أسباب يمكن إرجاعها إجمالا إلى أمرين أساسين:

أحدهما:تصديقي يتعلق بالمعتقد.

ثانيهما: تصوّري يتعلق بالقيود التي ينبغي أن ترسم في الحدّ ليكون جامعا مانعا.

وهذا يعني أنّ النسخ رغم أنّه مطلب تصوّري في الأصل فقد دخله التصديق واستحضرت فيه عدة أصول كلامية. وذلك لأنّ المحدود فعل من أفعال الله تعالى، إذ الناسخ عند جمهور الأصوليين هو الله عزّ وجلّ[1].

والذي يهمّنا في المقام الأوّل هو الخلاف الراجع إلى قضايا التصديق، لأنّه هو الذي كان سببا في استدعاء المبادئ الكلامية، لذلك سنُعرض عن الخلافات المتعلقة بالقيود التي لا علاقة لها بمراعاة الأصول الكلاميّة.

وأشهر التعريفات التي بنيت على مراعاة الأصول الكلامية ثلاثة: أحدها: تعريف يرى أصحابه أنّ النّسخ رفع أو خطاب رافع للحكم المتقدّم، وثانيها : ذهب أصحابه إلى أنّ النّسخ بيان، بينما ذهب أصحاب التعريف الثالث إلى أنّ النسخ إزالة لمثل الحكم المتقدّم لا لعينه.

1- يطلق الناسخ ويراد به الله تعالى بدليل قوله سبحانه ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: 106] كما يطلق ويراد به الطريق كأنّ يقال القرآن ناسخ للسنّة. والذي عليه جمهور أهل السنّة أنّ النسخ حقيقة في الله تعالى، مجاز في الطريق رغم أنّ عددا منهم حدّوه بوصفه طريقا أو خطابا، والخطاب عندهم صفة قديمة لله تعالى. واختار المعتزلة أنّ الناسخ حقيقة في الطريق. ويطلق الناسخ مجازا بلا اختلاف على الحكم كأن يقال " وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء" كما يطلق مجازا بلا خلاف على معتقد النسخ كأنّ يقال " فلان ينسخ الكتاب بالسنة (الجويني: التلخيص 456 /2؛ أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 366؛ الآمدي: الإحكام 3/ 155-156).

1- النّسخ باعتباره رفعا للحكم المتقدّم:

اختار هذا المفهوم كثير من الأصوليين الأشاعرة مثل الباقلاّني والشيرازي[1] والغزالي[2] والآمدي[3] وابن الحاجب[4] والزركشي[5] وغيرهم.

ورغم وجود بعض الفروق بين عباراتهم، فالمهمّ أنّه لا خلاف بينهم في إثبات معنى الرفع. وليس من غرضنا ذكر جميع تعريفاتهم تجنّبا للإطالة في المقارنات التي لا تمسّ جوهر القضايا الكلامية، لذلك نكتفي بذكر تعريف الباقلاّني لأنّه أقدم هذه التعريفات، ولأنّ الرجل عمدة عند الذين وافقوه.

يقول الباقلاّني كما نقل عنه الجويني " هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه"[6].

واعترض على هذا التعريف بأنّ الرفع مستحيل من عدّة أوجه لخّصها الغزالي في خمسة أوّلها منطقي والبقيّة كلامية[7] وهي:

الوجه الأوّل: استحالة نفس الرفع:

وحاصل هذا الوجه أنّ الرفع ممتنع في ذاته، لأنّ المرفوع إمّا حكم ثابت، أو ما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه، لأنّه مرتفع بذاته.

وأجيب بما حاصله أنّ الرفع غير ممتنع ولا يلزم من فرض وقوعه محال، لأنّه رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتا، كالكسر من المكسور، والفسخ من العقد، فكاسر الآنية قطع ما اقتضاه استحكام بنيتها لولا الكسر، وكذلك الفسخ يقطع حكم العقد الذي يقتضي الدوام لولا الفسخ، وليس الفسخ الطارئ مبيّنا لنا أنّ العقد انعقد في وقته مؤقّتا ممدودا إلى غاية الفسخ[8].

ومن الواضح أنّ هذا الاعتراض المنطقي يمهّد أصحابه للقول بأنّ النسخ بيان، أو بأنّه ليس رفعا

1- اللمع: ص 163

2- المستصفى: ص 86

3- منتهى الوصول: ص 154

4- البحر المحيط: 4/ 64

5- التلخيص: 2/ 452

6- م. ن : 2/ 452.

7- المستصفى: ص 87.

8- م ن : ص 87؛ ابن قدامة : روضة الناظر ص 67: نزهة الخاطر ص 131.

لعين الحكم الأوّل، لكنّ الوجوه الكلامية التالية هي المعتمدة أساسا عندهم في إنكار الرفع، فالقرافي مثلا رغم أنّه ينكر الرفع ويرى أنّ النسخ بيان – كما سيأتي- ردّ جميع الوجوه المنطقية التي فصّلها الرازي أكثر من الغزالي [1]. وهذا يعني أنّ منكري الرفع إنّما رفضوه أساسا، لأنّهم رأوا فيه مخالفة للمعتقد، ثمّ أيدوا ذلك بوجوه منطقية لم تكن موضع وفاق بينهم.

الوجه الثاني: استحالة الرفع من جهة قدم الكلام

لمّا كان خطاب الله تعالى قديما عند أهل السنّة اعترض عدد منهم على التعريف المذكور بأنّ القديم يستحيل رفعه. وبأنّ القول بالرفع يترتّب عليه مخالفة صفة القدم الثابتة في حقّ كلام الله تعالى. ومن أقوالهم في ذلك أنّ "ما ثبت قدمه امتنع عدمه. فلا يُتصوّر رفعه ولا تأخّره عن غيره"[2].

لكنّ القائلين بالرفع لم يروا فيه محذورا يخالف ما يعتقدونه من قدم الخطاب، فقد بيّنوا أنّ النسخ ليس معناه رفع الكلام القديم، بل رُفع تعلقه بالمكلف، والتعلق نسبة أو إضافة يمكن أن تتغيّر دون أن يترتب عليها أي محال. ومعنى ذلك أنّ الذي يتغيّر بالرفع هو التعلق التنجيزي دون الكلام النفساني القديم. مثاله أنّ الكلام القديم يتعلق بالمكلف ما دام حيّا عاقلا قادرا، فإذا مات ارتفع التعلق دون عودة، أمّا إذا طرأ عليه عجز مؤقّت أفقده القدرة، أو جنون مؤقت أفقده العقل فإنّ التعلق يزول عنه بصفة مؤقتة، فإذا عادت القدرة أو عاد العقل عاد التعلق، بينما الكلام القديم لا يتغيّر في نفسه [3].

وإذا قيل إنّ التعلق قديم، فيكون رفعه ممتنعا كرفع الخطاب، كان الجواب أنّ التعلق القديم الذي يستحيل رفعه هو التعلق المعنوي أو العلمي، أمّا التعلق التنجيزي أو الخارجي فهو حادث ويمكن رفعه ، لأنّه مشروط بحصول شرائط التكليف في المكلف [4].

وحاصل الجواب حسب ابن الحاجب أنّ المقصود بالحكم في التعريف " ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن، فإنّا نقطع بأنّ الوجوب المشروط بالعقل منتف عند انتفائه"[5].

أي ما دمنا نقطع بأنّ المكلف لم يكن مكلفا بالحكم الذي هو خطاب ثمّ كلف، ونقطع بأنّ

1- نفائس الأصول: 6/ 252.

2- الرّهوني: تحفة المسؤول 3/ 368.

3- الغزالي: المستصفى، ص 87-88؛ ابن قدامة : روضة الناظر، ص 67؛ العبادي: الآيات البيّنات 3/ 176؛ ابن بدران: نزهة الخاطر؛ ص 131.

4- الرّهوني: تحفة المسؤول 3/ 369؛ العبادي : الآيات البيّنات 3/ 176.

5- منتهى الوصول: ص 154.

التكليف ينتفي عنه عند انتفاء شرائط التكليف، فليس المقصود بالنسّخ رفع الحكم القديم بل رفعُ حكمٍ انتفاؤه ممكن.

وبهذا يتبيّن أنّ القائلين بالرفع لا يرون في قولهم أي محذور يخالف اعتقادهم في قدم كلام الله تعالى وخطابه الذي هو حكمه، فإذا كان الموت وسائر الأعذار أسبابا من جهة المكلّفين تقطع عنهم تعلق الخطاب، فإنّ النسخ سبب من جهة المخاطب، أي من الله تعالى يقطع عنهم تعلق الخطاب[1] ويرفع الحكم المتقدّم دون أن يتغيّر الكلام القديم في نفسه.

الوجه الثالث: استحالة الرفع من جهة صفة ذات المأمور:

ليس هذا الوجه اعتراضا داخليا بين أهل السنّة أنفسهم، بل هو اعتراض مبني على أصول المعتزلة في التحسين والتقبيح. فهم ينكرون الرفع، لأنّه يقبح عندهم كما يقول القاضي عبد الجبّار " أن يكون المنهي عنده عين ما تقدّم الأمر به"[2] والفعل الواحد إمّا أن يكون حسنا أو قبيحا، ولا يمكن أن يوصف في ذاته بهذين الوصفين، فإنّ كان حسنا فالنهي عنه يقبح، وإن كان قبيحا فالأمر به لا يصحّ [3] فإذا رفع عين المأمور به بنهي متأخرّ أدّى ذلك إلى التناقض، إذ يترتبّ عليه أن يصير المراد مكروها والمكروه مرادا، والحسن قبيحا والقبيح حسنا، والطاعة عصيانا والعصيان طاعة، وهذا محال يفضي إلى قلب الأجناس [4].

فالحكم المنسوخ في نظر المعتزلة إمّا أن يكون حسنا في ذاته أو قبيحا في ذاته.

فإن كان حسنا امتنع رفعه لوجهين: أحدهما أنّ رفع الحسن قبيح بناء على وجوب مراعاة الأصلح، والثاني أنّ رفعه يترتب عليه انقلاب الحسن قبيحا، إذ لو لا قبحه لما رفع، والتقدير أنّه كان حسنا قبل رفعه، وهذا محال لأنّه قلب للحقائق.

أمّا إن كان الحكم المنسوخ قبيحا فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن بالنسخ، لأنّ رفع الحسن تفويت خير، وشرع القبيح إيقاع شرّ، وهو أقبح لأنّ إيقاع الشرّ مضرّ بينما تفويت الخير قد لا يضرّ [5].

وبناء على ذلك لا يجوز تعريف النّسخ بأنّه رفع للحكم المتقدّم على مختلف التقديرات وقد أجاب البعض عن هذا الاعتراض بأنّ الرّفع لا يترتب عليه محال، إذ قد يكون حسنا في حالة وقبيحا في

1- الغزالي: المستصفى ، ص 88.

2- المغني: 16/ 63.

3- م ن : 16/ 69.

4- الجويني: التلخيص 2/ 450.

5- ابن بدران: نزهة الخاطر، ص 130.

حالة أخرى. فلا يمتنع تَبدّلُ الأفعال حسنا وقبحا بحسب تبدّل الأزمان والأحوال والأشخاص [1].

وهذا الجواب هو الذي يميل إليه الأحناف عادة [2]. لكنّ الأشاعرة يعتبرنه اعتذارا ضعيفا لا يصحّ، إذ يجوز عندهم أن يقع النسخ قبل دخول الوقت، وذلك يعني أنّه يمكن أن ينهى الشارع عمّا أمر به في وقت واحد[3].

والحاصل أنّ الأشاعرة لا ينكرون حسب الباقلاّني "أن يثبت الحكم ثمّ يرتفع عين ما ثبت" [4] لأنّهم لا يجعلون الأحكام من أوصاف الأجناس حتى يؤدي تقدير رفع الحكم الثابت إلى قلب المراد مكروها والحسن قبيحا [5].

وبذلك يظهر أنّ الردّ المعتمد عندهم يتأسس على موقفهم الكلامي المعروف من التحسين والتقبيح، فما دام الشارع هو الذي يحسّن ويقبّح، فإنّ الأفعال لا توصف في ذاتها بحسن أو قبح، لذلك لا يترتب على الرفع قلب للأوصاف الذاتية، لأنّها ليست ثابتة للأفعال أصلا، ولا معنى للحسن أو القبح عندهم إلا أنّ الله تعالى أمر بكذا أو نهى عن كذا، فلا بُعْدَ في أن يحكم الشارع بالقبح فيما حكم أولا بالحسن، ولا بعد في العكس أيضا، إذ لا تَحَكُّمَ عليه فيما يحكم به[6].

الوجه الرابع: استحالة الرفع من جهة الإرادة المقترنة بالأمر:

وهذا الوجه مبني كسابقه على أصول المعتزلة، لأنّهم يربطون بين الأمر والإرادة، ويرون أنّ الأمر لا يصير أمرا إلا بالإرادة، ولا يصحّ أن يأمر الله تعالى بما لا يريده [7].

وبناء على هذا الأصل فإنّ الحكم الأوّل ما أمر الله به إلاّ لأنّه أراد وجوده، وإذا نهى عنه فإنّه يصير غير مراد. وهذا تناقض لا يجوز في حق الله تعالى، إذ يلزم عنه أن يكون ما أمر به مرادا غير مراد[8].

لكنّ الباقلاني ومن وافقه لا يعلقون الشرائع بالإرادة [1]ويرون أنّ الأمر يفارق الإرادة [1] ،

1- م ن 3/ 345.

2- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 161؛ صدر الشريعة: التوضيح 2/ 76.

3- الغزالي : المستصفى ص 88؛ ابن قدامة : روضة الناظر، ص 67

4- التلخيص 3/ 453.

5- م ن : 3/ 454.

6- ابن رشيق: لباب المحصول 1/ 293-274؛ ابن بدران : نزهة الخاطر، ص 131.

7- القاضي عبد الجبّار : شرح الأصول الخمسة، ص 467

8- الغزالي : المستصفى ، ص 87؛ ابن قدامة : روضة الناظر، ص 67.

1- الجويني : التلخيص 2/ 453.

فالمعاصي عندهم مرادة وليست مأمورا بها [2]. وعليه فإنّ التناقض المذكور لا يلزمهم، لأنّ الحكم المأمور به أوّلا يمكن أن يكون مرادا كما يمكن أن يكون غير مراد، وكذلك النهي الرافع لا يشترط فيه كراهة ولا إرادة، فقد يأمر الله بما لا يريد، وقد ينهى عمّا يريد، وكل الحوادث - كما أكّد الباقلاني - مرادة لله تعالى مع اختلاف صفاتها[3].

وعلى فرض ارتباط الأمر بالإرادة فلا تناقض يترتب على الرفع، لأنّ الإرادة تعلّقت بوجود الحكم الأوّل قبل النسخ، ثمّ تعلقت بعدمه بعده، والتناقض إنّما يكون مع اتحاد وقت التعلق، فإذا اختلف الوقت انعدم التناقض [4].

الوجه الخامس: استحالة الرفع من جهة لزوم البداء

يشترك في إثبات هذا الاعتراض جميع الذين ينكرون الرفع من أهل السنّة والمعتزلة، لأنّ علم الله تعالى عند الجميع لا يتخلف وغير مسبوق بخفاء شيء، ومع أنّ القائلين بالرفع ينكرون البداء بمقتضى إيمانهم بعلم الله القديم فهم لا يقرون بالتلازم بينهما، أي بين الرفع والبداء.

والبداء هو استدراك علم ما كان خفيا مع جواز تقدير العلم به، أصله من الظهور بعد الخفاء، كما في قوله تعالى ﴿**وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا**﴾ [5] ويقال : بدا لنا الأمر الفلاني، أي ظهر بعد خفائه. فكلّ من ظهر له علم شيء ابتداء وكان يجوز أن يعلمه قبل ذلك، يقال قد بدا له[6].

وقد أنكرت طائفة من أهل السّنة الرفع، وعرّفوا النسخ بأنّه بيان - كما يأتي- لأنّ رفع الحكم المتقدّم عندهم يدلّ على البداء، فكأنّه تعالى لو فعل ذلك قد بدا له فيما كان قد حكم به وندم عليه، وهذا محال في حقه سبحانه[7].

أمّا المعتزلة فأسّسوا اعتراضهم بلزوم البداء على أصلهم في المصالح والتحسين والتقبيح. فقد بيّن القاضي عبد الجبّار أنّ الذي يدعوه تعالى إلى الأمر بالفعل هو كونه حسنا ومصلحة، والذي يدعوه إلى النهي عنه علمه بأنّه قبيح ومفسدة، ثمّ قال " فإذا ثبت أنّه لا داعي إلى الأمر والنهي، مع كونه

1- الزركشي: البحر المحيط 4/ 65.

2- الغزالي : المستصفى، ص 88.

3- التلخيص: 2/ 463.

4- ابن بدران : نزهة الخاطر، ص 132.

5- الزّمر: 48.

6- الجويني: التلخيص 2/ 462؛ الشيرازي: اللمع؛ ص 164؛ الآمدي: الإحكام 3/ 157.

7- الغزالي : المستصفى، ص 87؛ ابن قدامة: روضة الناظر؛ ص 67.

عالما، إلاّ ما ذكرناه، فلو نهى عن نفس ما أمر به ووقع هذا النهي لدلّ وقوعه على أنّه ليس بهذه الصفة، وخروجه عن هذه الصفة مع كونه غنيّا ليس إلاّ بأن يتغيّر حاله في كونه عالما، وتغيّر حاله ليس إلاّ بأن يكشف النهي عن أنّه لم يكن عالما من قبل بأنّه مصلحة ومع ذلك أمر به، أو أنّه خفي عنه الآن كونه مصلحة، فلذلك نهى عنه، وهذا هو معنى البداء لأنّه الظّهور الذي لا يصحّ إلاّ على من لا يعلم الشيء ثمّ يعلمه"[1]

وقد أجاب القائلون بالرفع بأنّ ذلك لا يلزم عنه أي بداء أو رأي متجدد في حقة تعالى، لأنّه سبحانه يشرّع الحكم الأوّل وهو يعلم أنّه يديمه على المكلّفين إلى وقت معلوم، ثمّ يقطع ذلك الحكم عنهم فيرفعه في الوقت الذي علم نسخه فيه. وليس في ذلك ظهور علم جديد بعد خفاء، فهو كالمرض بعد الصحة وعكسه، والحياة بعد الموت وعكسه، والفقر بعد الغنى وعكسه، ونحو ذلك، ليس فيه بداء لسبق علمه تعالى بأنّه سيفعل كلّ ذلك في وقته[2].

وواضح أنّ هذا الجواب ليس فيه ذكر للمصلحة فرارا من موافقة المعتزلة في أصلهم الذي يعدّ باطلا عند الأشاعرة، لكنّ الباقلاني بعد أن أكّد رفض الجواب على أصل المعتزلة، بيّن أنّ البداء غير لازم على فرض الخوض مع المعتزلة في فاسد أصلهم المبني على وجوب تضمّن التكليف للصلاح، وذلك لأنّه قد يكون في رفع الحكم بعد ثبوته أعظم المصلحة للعباد بأن يعلم لو بقي عليهم الحكم لامتنعوا وطغوا واستوجبوا العقاب، ثمّ ينسخ عنهم ذلك حتى لا يستوجبوا نقمته بالامتناع عن الامتثال[3].

وحاصل هذا الجواب المبني على أصل المصلحة أنّ الله تعالى يعلم في الأزل أنّ الحكم الأوّل فيه مصلحة ممتدّة إلى وقت معيّن، وأنّ المصلحة ستكون في الناسخ لزوال مصلحة الحكم الأوّل، فإذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه لزوال مصلحته لا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه، ولا أنّه أمر بما فيه مفسدة أو نهى عمّا فيه مصلحة [4].

2- النسخ باعتباره بيانا:

ينسب هذا المفهوم عادة إلى الفقهاء[5] ولعلّ المقصود بذلك هم الأحناف خصوصا لأنّهم يتكلمون على النسخ غالبا تحت باب " البيان" ويعتبرنه من قبيل " بيان التبديل" [6].

وقد نقلوا عن شيخهم في علم الكلام أبي منصور الماتريدي تعريف النسخ بأنّه "بيان منتهى ما

1- المغني: 16/ 65.

2- الغزالي : المستصفى، ص 88؛ الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه، ص 67.

3- التلخيص: 2/ 464

4- الآمدي : الإحكام 3/ 160؛ الشنقيطي : مذكرة أصول الفقه، ص 67.

5- الجويني: البرهان 2/ 842؛ الغزالي: المستصفى، ص 86.

6- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 154.

أراد الله تعالى بالحكم الأوّل من الوقت"[1].

وعرّفه علاء الدين السمرقندي من الأحناف بأنّه " بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق، الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه، بطريق التراخي"[2].

لكنّ هذا المفهوم لم يكن خاصا بالفقهاء والأحناف، بل اختاره علماء من الأشاعرة معترف لهم برسوخ القدم في علمي الكلام والأصول مثل الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[3] وإمام الحرمين الجويني الذي أنكر القول بالرفع وردّ ما انتقد به الباقلاني الفقهاء، وعرّف النسخ بقوله: "هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل" [4]. ورغم أنّه لم يصرّح بلفظ البيان فقد أكّد أنّه لا فرق بين تعريفه وتعريف الفقهاء في أنّ الحكم الثابت في علم الله وقوله تعالى لا يزول، غير أنّ اللفظ الدال على الحكم الأوّل ظاهر العموم في الأزمان ومعرّض للتأويل بالتخصيص حسب حدّ الفقهاء، بينما الحكم الأوّل حسب تعريفه مؤبّد في اعتقاد المكلفين دون تأويل، إلاّ أنّ التأبيد مشروط بأن لا يرد عليه ما ينافيه[5].

وقد رجّح فخر الدين الرازي أدلة القائلين بأنّ النسخ بيان، وأكّد أنّ كون النسخ رفعا باطل، ورغم أنّه لم يصرّح بلفظ " البيان" في تعريفه فإنّ قوله " طريق شرعي يدلّ الخ ..." [6]معناه " يبيّن" لذلك لخّص تاج الدين الأرموي تعريف المحصول بقوله " طريق شرعي يبيّن انتهاء حكم شرعي ثبت بطريق شرعي مع تراخيه عنه" [7] وحدّه البيضاوي بناء على ما فهمه من اختيار الرازي بأنّه "بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه"[8].

ومن الذين اختاروا معنى البيان صراحة شهاب الدين القرافي الذي قال: " قال الإمام والأستاذ[9] وجماعة هو بيان لانتهاء مدّة الحكم، وهو الحقّ"[10].

وذهب ابن حزم الظاهري إلى أن النسخ نوع من أنواع تأخير البيان، وحدّه بقوله "بيان انتهاء

1- السمرقندي : ميزان الأصول 2/ 977.

2- م ن : 2/ 978.

3- الرازي : المحصول 1/ 525؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 66

4- البرهان : 2/ 845.

5- م ن : 2/ 844-845.

6- المحصول : 2/ 528 (سيأتي ذكر تعريفه كاملا عند المقارنة بينه وبين تعريف المعتزلة).

7- الحاصل: 2/ 638.

8- المنهاج (مع الإسنوي) : 1/ 583.

9- معلوم أن الإمام هو الرازي، والأستاذ هو أبو إسحاق الإسفراييني.

10- شرح تنقيح الفصول: ص 302.

زمان الأمر الأوّل فيها لا يتكرّر" [1].

ويظهر بهذا أنّ تعريف النسخ بأنّه بيان ليس خاصّا بالفقهاء أو الأحناف فقط، وأنّ الخلاف في الموضوع قوّي بين أهل السنّة أنفسهم. وهذا الخلاف لا يعني أنّهم يختلفون في قدم كلام الله تعالى وقدم علمه، وإنّما يعني أنهم تباينت أنظارهم في "الرفع" فالذين رأوا أنّه لا يلزم منه مخالفة صفات الله تعالى أثبتوه، والذين رأوا لزوم ذلك فرّوا من الرفع واختاروا البيان.

وتعتبر الاعتراضات - التي تقدّم ذكرها- على الرفع أدلة لأصحاب هذا التعريف باستثناء الوجه المتعلق بالأمر والإرادة لأنّه خاصّ بالمعتزلة كما ذكرنا. وتعتبر الردود على الاعتراضات المذكورة هناك ردودا على القائلين بالبيان.

ولا خلاف بين التعريفين في أنّ الحكم الأوّل له انعدام لانعدام مُتَعَلَّقِهِ لا لانعدام ذات الحكم، لأنّ الحكم قديم، كما أنّه لا خلاف بينهما من جهة أنّ الثاني مناف للأوّل، وأنّ عنده يتحقق عدم الأوّل. وإنّما الخلاف في عدم الأوّل هل هو مضاف إلى وجود الحكم المتأخّر أو هو منته بذاته؟.

فالقائلون بالرفع يرون أنّ الحكم الأوّل إنّما ارتفع لوجود الحكم المتأخّر، والقائلون بالبيان يرون أنّ الحكم الأوّل انتهى لأنّه كان في نفس الأمر مغيّا إلى غاية معلومة لله تعالى لا يعلمها المكلفون إلاّ بعد ورود الحكم المتأخّر الذي نسخ الأوّل، وبيّن أنّه لم يكن له صلاحية الدوام[2].

وبهذا يكون الناسخ بوصفه بيانا مزيلا لدوام الحكم في اعتقاد المكلّفين. وحينئذ يكون النسخ كتخصيص العام، لذلك قيل "النسخ تخصيص في الأزمان"[3].

لكنّ المخالفين اعترضوا بأنّه لا يبقى حينئذ فرق بين النسخ والتخصيص، وأنّه يجوز بناء على ذلك النسخ بما يجوز التخصيص به، بل ذهب الباقلاني إلى أنهم بهذا يوافقون اليهود والمعتزلة في أنّ الثابت يستحيل رفعه[4]. وقد اعتبر إمام الحرمين كلام الباقلاني تشغيبا غير مستند إلى مأخذ من القطع، إذ أنّ نسبته القوم إلى موافقة من ينكر النسخ مردودة من جهة أنّ منكريه يرون تخصيص الألفاظ في الأزمان، كما أنّ إلزامهم بتجويز النسخ بما يجوز التخصيص به غير سديد، لأنّهم لا يرون ذلك[5].

ومن الواضح أنّهم يفرّقون بين النسخ والتخصيص بناء على شرط التراخي المذكور في حدودهم،

1- الإحكام: 4/ 59.

2- الزركشي: البحر المحيط 4/ 66-67.

3- القرافي: شرح تنقيح الفصول 303.

4- التلخيص: 2/ 455

5- البرهان: 2/ 843-844.

فالإلزام غير وارد عليهم من هذه الجهة، لأنّ من أهم الفروق بين الأمرين أنّ النسخ لا يكون إلاّ متراخيا أما التخصيص فيجوز اقترانه بالخطاب العام لأنّه بيان، بل يجب اقترانه عند من لا يجوّز تأخير البيان[1].

وممّا اعترض به على هذا التعريف أنه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل، وقبل وقته، وحينئذ لا يكون النسخ بيانا لانقطاع مدّة العبادة[2]. وقد أقرّ القرافي بأهمية هذا الاعتراض واعترف بأنّ النسخ لا يكون بيانا إلاّ فيما يتناول أزمانا، أما ما لا يكون إلاّ في زمن واحد كذبح إسماعيل عليه السّلام فإنّ نسخه قبل فعله لا يكون تخصيصا في الأزمان بل رفعا لجملة الفعل بجميع أزمانه[3].

ومن المسائل الكلامية التي أثيرت في سياق هذا الخلاف بين القائلين بالرفع والقائلين بالبيان مسألة بقاء الأعراض، فقد ذهب الرازي إلى أنّ من قال ببقاء الأعراض قال إنّ الضدّ الباقي يبقى لولا طريان الطارئ، ثمّ إنّ الطارئ يكون مزيلا لذلك الباقي، وهذا هو مذهب القائلين بالرفع، أمّا من قال إنّ الأعراض لا تبقى، فالرأي عنده أنّ الضدّ الأول ينتهي بذاته ، ويحصل ضدّه بعد ذلك من غير أن يكون للضدّ الطارئ أثر في إزالة ما قبله، لأنّ الزائل بذاته لا يحتاج إلى مزيل[4] وهذا هو مقصود القائلين بأنّ النسخ بيان لا يزيل الحكم الأوّل لأنّه زائل بذاته.

ويبدو أنّ هذا الذي ذكره الرازي مجرّد تمثيل يقصد به توضيح الخلاف، وليس أصلا كلاميا بنى عليه الأصوليون تعريفاتهم المختلفة، خصوصا وأنّه اعتبر ما بيّنه مثالا كاشفا عن حقيقة هذه المسألة، ثمّ قال في الختام "وإذا ظهر هذا التمثيل عادت الدلائل المذكورة في تلك المسألة إلى هذه المسألة نفيا وإثباتا"[5].

لكنّ هذا غير سليم، وبعيد جدّا عن المسألة كما -أكّد القرافي- لأنّ الخلاف المذكور متعلق بكلام الله تعالى، وهو قديم واجب الوجود لا يجوز وصفه بما توصف به الأعراض من عدم بقائها زمنين[6].

3- النسخ باعتباره إزالة لمثل الحكم المتقدّم:

هذا التعريف هو الذي اختاره المعتزلة، فقد عرّف القاضي عبد الجبّار النسخ بأنّه "إزالة مثل

1- انظر الفروق بين النسخ والتخصيص في: الغزالي المستصفى، ص 88-89؛ الآمدي: الإحكام 3/ 161-162-163.

2- الغزالي/ المستصفي، ص 87.

3- شرح تنقيح الفصول: ص 303.

4- المحصول: 1/ 529.

5- م.ن: 1/ 529.

6- نفائس الأصول: 6/ 2522

الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه"[1] وقال أبو الحسين البصري "وأمّا النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا"[2].

فالنسخ عندهم لا يزيل عين الحكم الثابت من قبل، وإنّما يزيل مثله لأنّه حسب القاضي عبد الجبّار "لو زال عين ما كان ثابتا من قبل لم يكن نسخا، بل كان نقصا"[3] وهم بذلك يفرّون من لزوم البداء كما أكّد ذلك أبو الحسين البصري، إذ البداء في نظره هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنصّ[4].

وقد اختار هذا المنحى الرازي من الأشاعرة حين عرّف النسخ بأنّه "طريق شرعي يدلّ على أنّ مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتا"[5]، ورغم أنّه لم يوافق المعتزلة في أنّ النسخ إزالة وعرّفه بوصفه طريقا دالاًّ أي مبيّنا، فالمهم أنّه يرى مثلهم أنّ المنسوخ ليس نفس الحكم المتقدّم بل مثله حذرا من البداء.

فالحكم الأوّل الذي حكم به الله تعالى لا يزول، لأنّه وجد وعمل به المكلّفون، وإنّما الذي يزول هو مثله على معنى أنّ كل مكلف حين يعمل بالحكم لا يعمل بعينه وإنّما يعمل بحكم مثله يتحدّد في حقه، وهذا المثل هو الذي يزول بالنسخ لا نفس الحكم الأوّل.

ويظهر أنّ هذا المخرج المنطقي فيه تكلف لا يزيل إشكال البداء إلاّ صوريا على فرض لزومه عن القول بإزالة نفس الحكم، لأنّ مثل الحكم لا عبرة به إلاّ إذا كان مطابقا له، فتكون إزالة المثل مماثلة لإزالة الحكم نفسه، وبذلك يعود إشكال البداء من جديد.

وقد ردّ الآمدي هذا التعريف ردّا منطقيا بمثل الوجه الأوّل الذي اعتُرض به على تعريف النسخ بأنّه رفع للحكم، لأنّ ما يصدق على الحكم يصدق على مثله، وصورة هذا الاعتراض تقوم على أنّ إزالة المثل تحتمل ثلاثة افتراضات، فهي إمّا أن تكون قبل وجود ذلك المثل، أو بعد عدمه، أو في حالة وجوده، والافتراض الأوّل محال لأنّ ما لم يوجد لا تعقل إزالته، والثاني محال أيضا، لأنّ إزالة ما عُدم بعد وجوده ممتنعة وغير متصوّرة أصلا، والثالث أيضا محال من جهة أنّ الإزالة هي الإعدام، وإعدام

1- شرح الأصول الخمسة: ص 584.

2- المعتمد: 1/ 367.

3- شرح الأصول الخمسة: ص 584.

4- المعتمد : 1/ 367.

5- المحصول : 1/ 528

الشيء حال وجوده محال[1].

ومع أنّه يمكن ردّ هذا الاعتراض بمثل ما رُدّ به الاعتراض المنطقي على رفع الحكم، فيكفينا أن نشير إلى أنّ هذا المخرج المتكلف لم يكن ضروريا بناء على ما بيّنه القائلون برفع الحكم حين أكّدوا أنّ ذلك لا يلزم منه البداء لعدّة أسباب منها أنّ الله تعالى يعلم بعلمه القديم أنه سيرفع الحكم أو يزيله في وقت معيّن عنده، فالإزالة على هذا ليست أمرا جديدا بدا له تعالى لم يكن يعلمه.

فائـدة المسألـة

يظهر أنّ الخلاف بين التعريفات المذكورة ليس له أثر عملي في الأحكام الفقهية، لأنّ الجميع يقرّون بالنسخ بقطع النظر عن تعريفه. وإذا اختلفوا في بعض الأحكام بين قائل بنسخها ومنكر فليس ذلك بسبب اختلافهم في التعريف، بل لاعتبارات أخرى قد تعود إلى الاختلاف في تصحيح الروايات أو في تاريخها، ويمكن أن يكون سبب اختلافهم راجعا إلى الخلاف في شروط النسخ ذاتها، أو في تحقق بعضها، كأن يرى القائلون بنسخ حكم معيّن أنّ شرط التعارض بين الحكمين المتقدّم منهما والمتأخّر متحقق، ويرى المنكرون لنسخ ذلك الحكم عدم تحقق شرط التعارض من كلّ وجه، وليس لهذه الوجوه من الخلاف علاقة في تعريف النسخ.

أمّا الفائدة التي كان يطلبها الأصوليون بإثارة ما أثاروه من قضايا كلامية فهي تصحيح التصور بتسديد التصديقات الإيمانية المترتبة عليه، وهي فائدة كلامية إيمانية ليس لها علاقة مباشرة بالممارسة الفقهية.

ومع ذلك، فإنّ الفائدة الكلامية المتعلقة بالحرص على تنزيه الله تعالى عن البداء ليست محلّ خلاف، فأهل السنّة والمعتزلة متفقون على إنكار البداء غير أنّهم اختلفوا في اللفظ الذي يحسن ذكره بحيث لا يترتب عليه البداء، فرأى بعضهم أن ذلك يتحقق بتعريف النسخ على أنّه بيان وليس رفعا للحكم، ورأى آخرون أنّ الرفع لا يلزم منه البداء لأنّ الله يعلم أنّ المتقدّم له أجل سينتهي فيه العمل به. ورأى فريق آخر أنّ هذا المحذور يمكن تجنّبه إذا عرفنا النسخ بأنّه إزالة مثل الحكم المتقدّم لا عينه. وبما أنّهم متفقون على نفي البداء ومختلفون في الألفاظ المحققة لهذا التنزيه فإنّ الخلاف بناء على ذلك لفظي لا حقيقي. ومعنى كون الخلاف لفظيا أنّه شكلي لا تترتب عليه نتائج نظرية إيمانية ولا عملية فقهية.

أمّا الخلاف بين أهل السنة أنفسهم حين عرّف بعضهم النسخ بأنّه رفع وعرّفه آخرون بأنّه بيان، فهو خلاف لفظي أيضا، لأنّهم جميعا يؤمنون بأنّ الحكم الشرعي قديم، لكنّهم اختلفوا في اللفظ

1- الإحكام: 1/ 150.

الذي يراعي هذا الأصل المتفق عليه، فالذين رأوا أنّ الرفع يترتب عليه محال هو رفع القديم قالوا إنّ النسخ بيان لانتهاء أمد الحكم الشرعي الأوّل وليس تبديلا أو رفعا أو إزالة، أمّا الذين أثبتوا الرفع في تعريفهم فلم يروا أنه يترتب عليه رفع الحكم القديم أو إزالته، لأنّ المرفوع في نظرهم هو التعلّق التنجيزي وهو حادث يمكن رفعه أما الحكم القديم فلا يرفع.

وقد بيّن ابن الحاجب أنّه لا خلاف في المعنى بين الفريقين من جهة أنّ بيان انتهاء أمد الحكم يستلزم رفعه لأنّ الحكم إذا انتهى ارتفع، وهذا يعني أنّ الذين أنكروا الرفع إنّما أنكروه لفظا لكنّهم قالوا به معنى، فالخلاف بناء على ذلك لفظي وليس معنويا[1].

واستنتج القرافي بعد طول بحث ومقارنة بين الأقوال أنّ "هذه المباحث لو حصل فيها التأمّل اجتمعت ولم يبق خلاف، فإنّ حاصل هذه المباحث يرجع إلى الدوام بحسب الاعتقاد، وهو لا نزاع فيه" ثمّ أضاف قائلا بعد شيء من البيان " لقد حاولتُ كلمات الفريقين على أنّ الخلاف يتحقق بينهم، فما قدرتُ عليه إلاّ كما ذكرت لك، لا تخرج ألفاظهم عن هذه الكلمات، وهي لا تحقق خلافا"[2].

فالجميع – أي أهل السنّة- يعتقدون أنّ حكم الله تعالى قديم، ويرون أنّ صيغة الحكم الأوّل تقتضي دوامه وعلى المكلفين أن يعملوا به معتقدين الدوام دون بحث في العلم الربّاني أو مصادمة له كما بيّن القرافي في سياق كلامه المتقدّم، فإذا جاء الحكم الناسخ أو الرافع يعلم المكلفون حينئذ أنّ الله تعالى علم أنّ الحكم الأوّل له أجل معيّن يزول فيه بالحكم الناسخ.

وقد ذكر البزدوي تحقيقا يدلّ على أنّ الخلاف نسبي غير حقيقي فقال في سياق تفسيره لكلمة النسخ بأنّها تبديل: "وهو في حقّ صاحب الشرع بيان محض لمدّة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى، إلاّ أنّه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حقّ البشر، فكان تبديلا في حقّنا، بيانا محضا في حقّ صاحب الشرع"[3]. وعلى ذلك فالخلاف بين التعريفين ليس حقيقيا في نفس الأمر، بل يعود إلى الجهة التي نظر إليها كل فريق، فمن نظر إلى النسخ بوصفه فعلا لله تعالى عرّفه بأنّه بيان لانتهاء أمد الحكم، ومن نظر إلى جهة المكلفين عرّفه بأنّه رفع أو إزالة أو تبديل في حقهم.

والحاصل أنّه كان من الأولى أن يُعرض الأصوليون عن إثارة تلك التعقيدات الكلامية، لأنّهم كانوا ينطلقون من مسلّمات إيمانية واحدة تقوم على تنزيه الله تعالى عن البداء، وعلى الإيمان بعلمه الكامل، هذا

1- منتهى الوصول: ص 154.

2- نفائس الأصول: 5/ 2532.

3- أصول البزدوي: 3/ 156.

إلى جانب اتفاق أهل السنّة على قدم الحكم الشرعي، وإنّما اختلفوا في العبارات المحققّة للتنزيه المتفق عليه، فصار الخلاف بذلك لا أثر له في أصل الخلفية الإيمانية، ولا في عملية الاستنباط الفقهي.

أصولها الكلامية

1- قدم كلام الله النفسي (الحكم قديم لأنّه خطاب الله تعالى).

2- حدوث التعلّق التنجيزي.

3- التحسين والتقبيح

4- تنزيه الله تعالى عن البداء

5- العلاقة بين الأمر والإرادة

6- مسألة الصلاح والأصلح

7- مسألة هل يبقى العرض زمنين؟

المبحث الثاني: مسألة : إثبات النسخ على منكريه

أطال الأصوليون الكلام في إثبات جواز النسخ عقلا وشرعا، وفي الاستدلال على وقوعه ردّا على من أنكره من المسلمين وغيرهم.

فقد ذكروا أنّ أهل الشرائع اتفقوا على جواز النسخ عقلا ووقوعه شرعا، وأكّدوا أنّ هذا مذهب عامة المسلمين سوى قوم لا يؤبه بخلافهم، وأنّه مذهب جميع فرق النصارى[1].

ولم ينكره من أرباب الشرائع سوى اليهود الذين انقسموا إلى ثلاث فرق: فرقة تمنعه عقلا[2] وثانية تجيزه عقلا وتمنعه سمعا[3] وثالثة تجيزه عقلا وسمعا وتعترف بنبوة محمد صلّى الله علية وسلّم، ولكن إلى العرب خاصة لا إلى جميع الأمم، وهذا يعني عندهم أنّ شريعته لم تنسخ شريعة موسى، لأنّها ليست موجّهة إلى بني إسرائيل، وإن كان النسخ جائزا عقلا وشرعا[4].

1- الآمدي : الإحكام 3/ 165، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 157.

2- وهذا يقتضي بالضرورة عدم وقوعه شرعا في جميع الشرائع وينسب هذا القول إلى الشمعونية أتباع شمعون بن يعقوب (الإسنوي نهاية السول: 1/ 587؛ مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم: 1/ 27).

3- وهو قول"العنانية" من اليهود نسبة إلى عنان بن داود. وهم ينكرون نبوّة عيسى عليه السّلام ولا يعتبرونه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى عليه السّلام، بل هو عندهم من أولياء الله العارفين بأحكام التوراة (الشهرستاني: الملل والنحل 2/ 238).

4- الآمدي: الإحكام 3/ 164، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 357، مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم 1/ 27-28. وتنسب العيسوية إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، ابتدأ دعوته في زمن مروان بن محمد أخر ملوك بني أميّة، ورغم أنّه رسول المسيح المنتظر ومات مقتولا في زمن الخليفة المنصور (الشهرستاني: الملل والنحّل 3/ 239).

وقد ذكر الأصوليون لهذه الفرق أدلة عقلية وسمعيّة، ثمّ أطالوا الردود عليها بشيء من التفصيل صار به هذا المبحث عند بعضهم مبحثا في الجدل بين أصحاب الديانات.

ولم تخرج الردود على من منع النسخ عقلا في عمومها عن الوجوه التي تقدّم الردّ عليها في المسألة السابقة أثناء دفع الاعتراضات الواردة على من عرّف النسخ بأنّه رفع، وذلك لأنّ الأصوليين نسبوا إلى المخالفين إنكار النسخ استنادا إلى لزوم البداء، ولزوم كون الحكم حسنا قبيحا، ومرادا غير مراد[1] لذلك لا حاجة إلى إعادة ذكر ما تقدّم تفصيله، وهو نفس ما اكتفى به الغزالي حين أكّد أنّ النسخ " لا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الإشكالات عنه"[2].

وممّا استدلوا به على الجواز العقلي إجمالا أنّ المخالف لا يخلو إمّا أن يكون من الذين يرون أنّ الله تعالى له أن يفعل ما يشاء من غير نظر إلى حكمة وغرض، وإمّا أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في أفعاله تعالى، فإن كان الأوّل فلا يمتنع عقلا أن يأمر الله تعالى بالفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر، وإن كان الثاني فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه، وينهاه عنه في زمان آخر لعلمه بمصلحته فيه، وذلك لأنّه يجوز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان[3].

ثمّ ردّ الأصوليون على اليهود من جهة السمع، وألزموهم القول بوقوع النسخ سمعا بناء على نصوص موجودة في التوراة مثل اتفاقهم مع المسلمين على أنّه كان جائزا في شريعة آدم عليه السّلام النكاح بين الأخوة والأخوات، إذ به حصل التناسل، ثمّ نسخ هذا الحكم بعد ذلك[4].

ومن ذلك أيضا ما جاء في التوراة أنّ الله تعالى أباح لنوح عليه السّلام كل دابة مأكلا له ولذريته ما خلا الدم[5]. ثمّ حرّم على موسى وعلى بني إسرائيل كثيرا من الحيوانات[6] فكان ذلك دليلا من نصوص اليهود أنفسهم على وقوع النسخ بين الشرائع.

وممّا قاله الأصوليين في الرّد على العيسوية أنّهم بعد تسليمهم بنبوة محمد ﷺ بناء على ثبوت

1- الآمدي : الإحكام 3/ 169-176؛ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 158-159.

2- المستصفى : ص 89.

3- الرازي : المحصول 1/ 536؛ الآمدي: الإحكام 3/ 165-166.

4- أصول السرخسي: 2/ 54.

5- جاء في التوراة أنّ الله تعالى قال لنوح وأبنائه "وليكن كلّ حي متحرّك طعاما لكم، فتأكلون كلّ شيء كما تأكلون البقول الخضراء التي أعطيتكم، ولكن لا تأكلوا لحما بدمه" (سفر التكوين 9: 4-5).

6- ورد في التوراة تحريم كثير من الحيوانات، مثل "لا تأكلوا الحيوانات المجترّة غير مشقوقة الظلف، كالجمل والأرنب والوبر، فإنّها تجترّ ولكنّها غير مشقوقة الظلف، لذلك هي نجسة لكم، والخنزير لأنّه مشقوق الظلف ولكنّه غير مجترّ، لذلك فهو نجس لكم الخ..." (سفر التثنية 14: 8-9).

المعجزة القاطعة يمتنع عليهم تكذيبه فيما ورد عنه بالتواتر من دعوى البعثة إلى الأمم كافة، كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[1] ويدلّ على ذلك أيضا ما تواتر عن رسول الله ﷺ من دعوة للملوك وإرساله الرسل إلى أقاصي البلاد[2].

يترتّب على ذلك أنّ العيسوية مضطرّون إلى التسليم بأنّ دعوة محمد ﷺ تشملهم كما تشمل كافّة الأمم، وبما أنّهم يثبتون النسخ عقلا وشرعا، ولا ينكرون وقوعه في تشريعاتهم ولا في شريعة الإسلام، فإنّه لا يسعهم إنكاره بين الشرائع، ويلزمهم في النهاية التسليم بأنّ شريعة الإسلام قد نسخت شريعتهم.

أمّا منكر النسخ من المسلمين فقد هوّن الأصوليون من شأنه، ووصفوه بأنّه لا يُعتدّ بقوله[3] " وأكّدوا أنّ النّسخ "جائز عند عامّة المسلمين سوى قوم لا اعتبار بخلافهم"[4] وبيّن عبد العزيز البخاري أنّهم "بعض من انتحل الإسلام وزعم أنّه مسلم، لا أنّه يكون مسلما على الحقيقة، فإنّ إنكار النسخ مع صحّة عقد الإسلام لا يُتصوّر"[5] .

والواقع أنّ الأصوليين لم يكونوا يقصدون فرقة معيّنة اشتهر عنها إنكار النسخ ووضع الأدلة العقلية والنقلية التي تؤيّد مذهبهم. وغاية ما في الأمر أنّهم نسبوا هذا القول إلى شخص اختلفوا في تحديد اسمه وإن اتفقوا على ضبط كنيته[6]، وهو أبو مسلم الأصفهاني، ومع أنّ الراجح عندهم أنّه محمد بن بحر[7] فإنّهم لم ينقلوا عنه قولا محدّدا مأخوذا مباشرة من بعض كتبه رغم أنّه كان من المصنّفين في التفسير وغيره. وانتسابه إلى المعتزلة لا يدلّ على إنكاره النسخ، بل لعله يشير إلى العكس، لأنّ المعتزلة كانوا من أشهر المدافعين عن النسخ في كتبهم الكلامية والأصولية وإن كانت لهم آراء في

1- سبأ: 28..

2- الآمدي : الإحكام 3/ 179

3- أصول السرخسي: 2/ 54.

4- كشف الأسرار: 3/ 157.

5- م.ن: 3/ 157.

6- ذكر الشيرازي أنّه عمرو بن يحي (التبصرة: ص 251)، وذكر الإسنوي أنّه هو الملقب بالجاحظ، ونقل اضطراب الأصوليين في تحديد اسمه واسم أبيه (نهاية السول : 1/ 591) ويظهر أنّ لقب الجاحظ الوارد في نهاية السول خطأ واضح قد يكون سببه بعض النسّاخ، لأنّ الصحيح أنه يلقب بالحافظ (هيتو: تحقيق كتاب التبصرة، ص 251، هامش 1).

7- هو محمد بن مسلم بن بحر الأصفهاني، معتزلي المذهب، وكان كاتبا مترسلا، بليغا ومتكلّما جدلا، وصفه أصحابه بأنّه كان صاحب علم كثير ونثر كنثر الدر، وقد أشتهر بأنّه مفسّر بارع، لأنّه كتب تفسيرا كبيرا بعنوان " جامع التأويل لحكم التنزيل" ت: 322 هـ (ابن النديم: الفهرست ص 151القاضي عبد الجبّار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص 229).

بعض مسائله يخالفون فيها أهل السنّة. لذلك تعجب بعض الأصوليين من وقوع هذا الخلاف منه، خصوصا وأنّه رجل معروف بالعلم عندهم [1]، وسعى آخرون إلى حمل ما نسب إليه على معنى معقول لا يترتّب عليه الخروج عن إجماع المسلمين.

فقد بيّن صدر الشريعة أنّ المخالف إن أراد أنّ الشرائع السابقة باقية لم ترتفع بشريعة محمد ﷺ، فهذا لا يتصوّر من مسلم، لكنّ مراده أنّ الشرائع الماضية مؤقتة إلى ورود شريعة الإسلام المتأخّرة، إذ ثبت في القرآن أنّ موسى وعيسى عليهما السّلام بشرا بشريعة محمد [2]ﷺ. وهذا يعني أنّ الخلاف لفظي[3] يشبه الخلاف بين من قال إنّ النسخ رفع ومن قال إنّه بيان. أي إنّ المخالف سواء أكان أبا مسلم أم غيره يرى أن الأوّل إذا كان مؤقّتا فإنّ الثاني لا يسمّى نسخا، لكنّ قوله مردود لأنّ الله تعالى سمّاه نسخا[4] في قوله ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾[5].

وأكّد ابن السبكي أن الخلاف المنسوب إلى أبي مسلم لفظي من جهة أنّ ما يسميه الأصوليون نسخًا يسميه هو تخصيصا[6]لأنّه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص، والشرائع السابقة عنده مغياة في علم الله تعالى إلى ورود ناسخها كالمغيّا في اللفظ، ومن هنا نشأ تسمية النسخ تخصيصا كما ذهب إليه الأصوليون الذين قالوا إنّه بيان. وبذلك استنتج أصحاب هذا التفسير أنّه لم يخالف في وجود النسخ أحد من المسلمين[7].

ولو صحّ هذا التفسير لكانت نسبة إنكار النسخ إلى أبي مسلم كنسبة الباقلاني إنكار حقيقة النسخ إلى الفقهاء الذين فسّروه بأنّه بيان[8] رغم أنّ الخلاف لفظي، لكن مع وجود فارق يتمثل في أنّ أبا مسلم لا يسمّي ذلك نسخا خلافا للفقهاء من الأحناف ومن وافقهم من الأشاعرة.

وذهب آخرون إلى تفسير مذهب أبي مسلم بجعل الخلاف حقيقيا لا لفظيا، فقد أكّد الرازي أنّه ينكر جواز نسخ القرآن[9] وليس في ذلك دلالة على أنّه لا يجيز نسخ القرآن للكتب السابقة وللسنّة

1- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 3/ 157-158؛ ابن النجار : شرح الكوكب المنير 3/ 535.

2- التوضيح : 2/ 74

3- عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار 3/ 158.

4- صدر الشريعة : التوضيح 2/ 72.

5- البقرة : 106.

6- جمع الجوامع (مع حاشية العطار): 2/ 122.

7- المحلّي على جمع الجوامع: 2/ 123.

8- التلخيص: 2/ 455.

9- المحصول: 1/ 538.

حسب التفسير السابق، بل الممنوع عنده بناء على هذا النقل إنّما هو نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنّة.

ونقل عن أبي مسلم أنّه احتجّ بقوله تعالى ﴿ **لاَ يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ**﴾[1] فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل، لأنّ النسخ إبطال[2].

وأجاب الرازي بأنّ المراد أنّ هذا الكتاب لم يتقدّمه من كتب الله تعالى ما يبطله، ولا يأتيه من بعده ما يبطله[3].

وأجاب تاج الدين الأرموي بأنّ الآية تحيل النسخ على كلية الكتاب، وهو متفق عليه، ولا تحيله على بعض الآيات[4].

وأجاب آخرون بأنّ النسخ حقّ، وهو إبطال لا باطل، والباطل يضادّ الحقّ، فوجب حمله في الآية على غير النسخ[5].

وظاهر أنّ الوجه الكلامي في هذا الخلاف يعود إلى تثبيت الاعتقاد في حقية القرآن وعدم تطرّق الباطل إليه، ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، غير أنّ أبا مسلم يرى أنّ النسخ يترتب عليه مخالفة هذا الاعتقاد، فأنكر الأصوليون قوله مؤكّدين وقوع النسخ في القرآن دون أن يلزم منه تطرّق الباطل إليه.

ومن أهمّ ما احتجّ به الأصوليون أنّ منكر النسخ مطلقا أو في القرآن خاصة من المسلمين مسبوق بالإجماع على وقوعه[6] وقد كان الصحابة، وسائر السلف، ومن بعدهم يعتنون بذكر الناسخ والمنسوخ في آحاد المسائل، ومن أنكر ذلك فقد جحد التواتر والاستفاضات[7].

واستدلوا من القرآن بعدّة آيات بعضها يثبت وقوع النسخ إجمالا، وبعضا يدلّ على وقوعه في آحاد المسائل.

فمن النوع الأوّل قوله تعالى ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [8] ونُقل أنّ أبا

1- فصّلت: 42.

2- الرازي : المحمول 1/ 541ن والتفسير الكبير 27/ 114.

3- المحصول: 1/ 541.

4- الحاصل: 2/ 647.

5- ابن السبكي: الإبهاج 2/ 256-257.

6- الغزالي: المستصفى ص 89.

7- الجويني: التلخيص 2/ 472.

8- البقرة : 106.

مسلم ردّ هذا الاحتجاج بأنّ المراد إزالة القرآن من اللوح المحفوظ فأجيب بأنّ إزالة القرآن من اللوح المحفوظ لا تختصّ ببعض القرآن، وهذا النصّ مختص ببعضه[1].

أمّا الآيات التي احتجوا بها على وقوع النسخ تفصيلا فكثيرة، وهي متداولة في كتب الفقه والأصول، مثل أنّ الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا في قوله سبحانه ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**﴾[2] ثمّ نَسَخَ ذلك بأربعة أشهر وعشر في قوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**﴾[3] ولم تسلم الأمثلة التي ذكروها من الخلاف بين قائل بالنّسخ فيها ومنكر، لذلك توسّعوا في مناقشة ذلك مناقشة فقهية أصولية مناسبة لعلمهم[4] وبما أنّها ليست أدلة كلامية، فليس من غرضنا تفصيلها.

وقد توقف عدد من الأصوليين في سياق هذه المسألة للكلام على نفي البداء مؤكّدين أنّ اليهود أنكروا النسخ لأنّهم لم يفهموا أنّه لا يستلزم البداء. وأنّ الروافض[5] ارتكبوا البداء لأجل قصور فهمهم [6] بمعنى أنّهم جوّزوا النسخ الذي ظنّوا أنّه يقتضي القول بالبداء، وتعذّر عليهم الفرق بين الأمرين[7].

1- الرازي : المحصول 1/ 540.

2- البقرة : 240

3- البقرة: 234.

4- أنظر تفصيل ذلك في : الغزالي: المستصفى ص 90؛ الرازي : المحصول 1/ 539-541: الآمدي : الإحكام 3/ 177؛ وغير ذلك من كتب الأصول.

5- هم الشيعة، ويسميهم أهل السنّة بهذا الاسم لأنّهم رفضوا إمامة أبي بكر وعمر، ومجمعون على أنّ النبي ﷺ نصّ على استخلاف على بن أبي طالب باسمه (أمير مهنّا، وخريس: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 104).

6- الغزالي: المستصفي ص 88.

7- الآمدي: الإحكام 3/ 157. نسب الأصوليون من أهل السنّة القول بالبداء إلى الروافض، ونقلوا عنهم أنّهم حكوا أنّ عليا ﷺ لم يخبر عن الغيب مخافة أن يبدو له تعالى فيه فغيّره، وحكوا أنّ جعفر الصادق قال " ما بدا له في إسماعيل" أي في ذبحه (الغزالي : المستصفى ص 88؛ الآمدي : الإحكام 3/ 158) غير أنّ هذه النسبة تحتاج إلى شيء من التحقيق، فهناك عدد من علماء الشيعة ينكرون البداء، مثل أهل السنّة ويرونه باطلا كما أكّد ذلك رضا المظفّر (أصول الفقه: 2/ 55) ومحمد باقر الصدر (دروس في أصول الفقه: الحلقة : 2 ص 229)، لكنّ السيّد حسين الطباطبائي أكّد فعلا أنّ الروايات عن الأئمة في البداء متكاثرة مستفيضة، ثمّ فسّره بما لا ينافي التنزيه، فعلمه تعالى ثابت لا يتغيّر، وليس شيء، يبدو له إلاّ وقد كان في علمه، بمعنى أنّه لا يبدو له بعد جهل، فالمقصود بالبداء بناء على ذلك هو ظهور أمر منه تعالى ثانيا بعد أن كان الظاهر منه خلافه أولا، وهو سبحانه عالم بهما جميعا. لذلك استنتج أنّ الخلاف لفظي (الميزان : 11/ 384)

صحيح أنّ الأصوليين لو يتوسّعوا في الردّ على مثبتي البداء، فقد أكدّ الباقلاني أنّ ذلك " يتعلّق بأصول الديانات"[1]، وأشار الآمدي إلى أنّه استقصى الأدلة العقلية في كتبه الكلامية[2]، لكنّهم لم يمنعوا أقلامهم من كتابة بعض الردود العقلية والنقلية.

فقد بيّن الباقلاني أنّ الروافض إن عنوا بالبداء استدراك الربّ تعالى علما لم يكن منعوتا به فقد وصفوه بالحوادث، وهو تعالى يجلّ عن قبولها، ويتنزّه عن الاتصاف بها. وفي تجويز الحوادث على الله -تعالى عن ذلك – مصير إلى حدوثه، أو إلى سدّ باب التوصّل إلى إثبات حدوث العالم[3].

وذكروا أنّ الروافض احتجوا لإثبات البداء بقوله تعالى: ﴿ **يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ**﴾[4] وردّوا هذا الاحتجاج بأنّ المراد محو الحكم المنسوخ وإثبات الناسخ، أو محو السيّئات بالتوبة، أو محو الحسنات بالكفر والردّة، أو محو ما ترفعه إليه الحفظة من المباحات وإثبات الطاعات، أو محو ما يشاء من الآجال والأرزاق وإثبات غيرها. وقالوا إنّ حمل الآية على ذلك واجب جمعا بينه وبين الأدلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل في حقّ الله تعالى[5].

فائـدة المسألـة

يظهر ممّا تقدّم أنّ فائدة هذه المسألة بالنسبة إلى علم أصول الفقه" تأصيلية"، لأنّها تؤسس أصل النسخ عقلا وسمعا، وتبني نظر الأصولي في الموضوع على الوثوق بمبدإ النسخ إجمالا بقطع النظر عن الخلاف في آحاد المسائل.

وللتأصيل نفسه فوائد عملية فقهية تظهر في أنّ جميع المسائل التي يثبت فيها الفقهاء النسخ مبنية على إثبات جوازه عقلا وشرعا.

لكنّ هذا الانبناء يظلّ إجماليا لا يتعلّق بخصوص كلّ فرع علمي بعينه، لأنّه لو كان كذلك لترتّب على إثبات أصل النسخ إثبات وقوعه في جميع الفروع المختلف فيها، ولو صحّ هذا الوقوع الشامل لكلّ المسائل لكان مبنيا على القول بوجوب النسخ في حقّ الله تعالى، ولم يقل بذلك أحد لأنّ النسخ من أفعال الله الجائزة.

1- التلخيص: 2/ 472.

2- الإحكام: 3/ 159.

3- التلخيص: 2/ 472.

4- الرعد : 39. وقد احتجّ الشيعة فعلا بهذه الآية لإثبات البداء، فقد نقل السيّد محمد حسين الطباطبائي عن تفسير العيّاشي أن الإمام الباقر قال: "إنّ من النسخ البداء المشتمل عليه قوله تعالى ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب**﴾ ونجاة قوم يونس" (الميزان : 1/ 252) لكنّ الصحيح عندهم أن ذلك ليس محمولا على تغيّر علم الله تعالى (م. ن.: 11/ 384)

5- الغزالي: المستصفى ص 88؛ الآمدي: الإحكام 3/ 159.

فغاية هذا المبحث تنحصر في إثبات جواز النسخ عقلا وشرعا، والجواز يقتضي بذاته احتمال الوقوع وعدمه، لكنّ هذا الاقتضاء يعدّ إجماليا، لأنّ التحقق من الوقوع يتوقف على تتبّع تفاصيل الأدلة العملية في كل مسألة بعينها، فإذا ثبت الوقوع فهو أحد احتمالي الجواز، وإذا انتفى فهو الاحتمال الآخر، لأنّ النسخ ليس بواجب فيقع دائما، وليس مستحيلا فلا يقع أبدا.

إنّ هذه الفائدة العملية الإجمالية مبنية على القول بأنّ المسلمين متفقون على جواز النسخ ووقوعه.

لكنّ المسألة حكي فيها الخلاف بين المسلمين، واجتهد الأصوليون في الردّ على المخالفين. وذكرُ الخلاف في علم أصول الفقه لا يعدّ مفيدا إلاّ إذا ترتبت عليه خلافات عملية. والظاهر أنّ هذا الضابط أو الشرط غير متوفّر في الخلاف المنقول، لأنّه -أي الخلاف- لم يكن مؤثّرا في الخلافات الفقهية المتعلّقة بإثبات النسخ في آحاد المسائل الشرعية لعدة أسباب:

أحدها: أنّ عددا من الأصوليين أكّدوا -كما تقدّم- أنّ الخلاف لفظي لا معنوي. وليس للخلاف اللفظي أي اثر في الفروع.

ثانيها: أنّ الخلاف المنقول ضعيف، بدليل أنّ بعض الأصوليين استبعدوا صدوره عن عالم مسلم، وأنّ ناقليه اختلفوا في تسمية المخالف، كما اختلفوا في حقيقة قوله. ومثل هذا النقل المتردد يصعب أن تبنى عليه خلافات معتبرة في الفروع، سوى بعض الإلزمات التي يصعب التحقّق منها.

ثالثها: أنّ احتجاج الأصوليين بالإجماع يلغي قيمة القول المخالف، ويجعله غير معتدّ به، فيزول بذلك أي أثر عملي يمكن أن يترتب عليه.

رابعها: أنّ الأمثلة العملية التي أوردها الأصوليون في الردّ على المخالف لم تذكر بوصفها مسائل خلافية مبنية على الخلاف في جواز النسخ عقلا وشرعا، وإنّما ذكرت باعتبارها أدلة على الجواز والوقوع، فصارت هذه الفروع العملية بمثابة أصول تُثبت النسخ لا فروعا يختلف في آحادها بناء على الخلاف في إثبات النسخ.

خامسها: أنّ الخلافات الفرعية بين الأصوليين والفقهاء والمفسّرين ليست مبنية على الخلاف في جواز النسخ عموما، لأنّهم جميعا يقولون بجوازه ووقوعه، وإنّما اختلفوا بناء على اعتبارات جزئية خاصة بكلّ مسألة، أو بناء على اختلافهم في جواز بعض أنواع النسخ أو شروطه، كالنسخ قبل التمكن، والنسخ بلا بدل، كما سيأتي في المسائل التالية. فصاروا بذلك مختلفين في إطار الاتفاق على الجواز عموما، ولم يختلفوا بناء على الاختلاف المنقول في هذه المسألة.

ثمّ إنّ الأصوليين لم يلتزموا جميعا بضابط "المبدئية" في هذا المبحث، إذ كان من الفروض أن يأخذوا بمبدإ إثبات النسخ الذي توسع في الاستدلال عليه علماء الكلام دون أن يعيدوا إثارة الاعتراضات والردود على جهة التفصيل.

وقد ظهر عدم التزامهم بهذا الضابط في أمرين:

أحدهما: أنّ عددا منهم نقلوا أقوال مثبتي البداء وردّوا عليهم عقلا ونقلا. صحيح أنّهم لم يتوسعوا في ذلك توسّع المتكلّمين، لكنّ ذلك يعدّ استطرادا وخروجا بالموضوع من مستوى المبدإ المسلـّمِ، إلى مستوى المسألة المبحوث فيها ردا واستدلالا ولو على سبيل الاختصار. وكان يكفيهم ما ذكروه من تفريق بين النسخ والبداء، لأنّ ذلك يعدّ داخلا في اختصاصهم من جهة تسديد النظر في مدلول النسخ دفعا للخلط بينه وبين المفاهيم التي تشبهه.

ثانيهما: وهو أكثر ظهورا من الأوّل، أنّ الأصوليين ذكروا مذهب اليهود في النسخ، وفصّلوا أقوال فرقهم، ونقلوا أدلتهم النقلية والعقلية وتوسّعوا في الردّ عليهم توسعا يقارب توسع المتكلّمين أو يفوقه أحيانا، فحوّلوا المسألة إلى جدال بين الأديان وهو اختصاص كلامي خالص كان يكفيهم منه التسليم بالنتيجة التي توصل إليها المتكلمون، وهي إثبات النسخ على منكريه. وليس هناك ضرورة تدفعهم إلى تخصيص صفحات من كتبهم لإعادة الجدل في ذلك.

وقد تحرّج ابن السبكي من هذا الأمر الذي اعتبره مشقة تحمّلها الأصوليون، لكنّه اعتذر عنه قائلا "واعلم أنّه لا يحسن ذكر هؤلاء المبتدعين في وفاق ولا خلاف، ولكنّ السبب في تحمّل المشقّة بذكرهم التنبيه على أنّهم لم يخالفوا جميعا في ذلك"[1]. ومع ذلك فإنّ موافقة بعضهم على وقوع النسخ عقلا وشرعا، وهم العيسوية لا تضيف إلى الأصوليين أمرا فوق ما يعرفونه من أدلة شريعة الإسلام، خصوصا وأنّ هذه الفرقة تنكر بعثة محمد ﷺ إلى كافة الأمم. وذكرُ قولهم إنّما يفيد المتكلمين في الجدل ليلزموهم ببعض الإلزامات التي لا يسعهم إنكارها بناء على ما قالوه كما تقدّم بيانه.

والحاصل أنّ الأصوليين في حاجة إلى مبحث إثبات النسخ، لأنّه مبحث تأسيسي يؤطـّرُ جميع مسائل النسخ عندهم، غير أنّهم تجاوزوا مقدار الحاجة على تفاوت بينهم، ولم يكتفوا بما أثبته متكلموهم، ولا بالأدلة النقلية التي لا تمنع جواز النسخ وتثبت وقوعه.

أصولها الكلامية

1- الجدل بين أصحاب الديانات.
2- الإيمان بنبّوة محمد ﷺ.
3- التحسين والتقبيح
4- البداء
5- علاقة الأمر بالإرادة

1- الإبهاج: 2/ 249.

6- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والمصالح

7- علم الله تعالى

8- تنزيه الله عن الحوادث.

9- إثبات حدوث العالم.

المبحث الثالث: مسألة نسخ الأخبار

تعدّ هذه المسألة من أهمّ المسائل المتعلقة بمحلّ النسخ الذي هو موضوعه، أي ما يمكن نسخه، أو هو المنسوخ، هل يشترط فيه أن يكون حكما شرعيا إنشائيا فقط، أو يجوز أن يكون خبرا؟

وبما أنّ الذي ينسخ المنسوخ هو الله تعالى على الحقيقة، صار الكلام في هذه المسألة متعلقا بما يجوز في حقّ الله تعالى وما لا يجوز، فاستدعى ذلك استحضار الأصول الكلامية.

لذلك اعتبر الباقلاني هذا المبحث بابا يعظُـمُ خطره في أصول النسخ[1]. وهو كذلك فعلا، لأنّه مؤسس على الإيمان بصفات الله تعالى ولأنّه يثير موضوع نسخ العقائد، إذ هي مطلوبات خبرية يجب التصديق بها.

ونشير ابتداء إلى أنّ محلّ الخلاف هو الخبر المحض، أمّا الخبر الذي بمعنى الأمر والنهي مثل قوله تعالى ﴿ **وَالوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾[2] وقوله تعالى ﴿**والمُطَلّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ [3] وقوله سبحانه ﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ المُطَهَّرُونَ**﴾ [4] فقد ذكر عدد من الأصوليين أنّه لا خلاف في جواز نسخه اعتبارا بمعناه[5].

ومع ذلك فقد حكي خلاف اعتبره القرافي أحد الأقوال في المسألة [6]، وهو خلاف ضعيف على الأرجح. فقد نقله الشيرازي عن أبي بكر الدقاق [7] من الشافعية وخطّأه فيه، لأنّ الدقّاق يرى أنّ ذلك لا يجوز نسخه اعتبارا بلفظه[8] في حين أنّ المراد بهذه الآيات ومثيلاتها ما فيها من معاني الأمر

1- التلخيص: 2/ 475.

2- البقرة: 233.

3- البقرة: 228.

4- الواقعة: 79.

5- الإسنوي: نهاية السول 1/ 602؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 100 وقد سمّى الأصوليين الذين أكّدوا ذلك.

6- نفائس الأصول: 3/ 2583.

7- هو القاضي أبو بكر محمّد البغدادي المعروف بابن الدقاق، كان فقيها وأصوليا. من تآليفه " شرح المختصر" ولي القضاء بكرخ بغداد. ت: 392 هـ (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص 118).

8- شرح اللمع: 1/ 489-490.

والنهي، ولا يجوز أن يُردّ بها الخبر كما أكّد الشيرازي "لأنّا نرى من يمسّ المصحف على غير طهارة، ورأينا من يطلق ولا يتربّص ثلاثة قروء، ولو كان ذلك خبرا لأدّى إلى وقوعه بخلاف مخبَره، ولا يجوز ذلك في حقّ الله عزّ وجلّ"[1].

فهذا الحصر الأوليّ لمحلّ الخلاف مفيد جدّا لأنّه يركّز على معنى الخبر دون لفظه وصيغته، ويخرج كلّ ما هو تكليف أو إلزام من المسألة.

لكنّ الأصوليين زادوا حصر محلّ الخلاف تدقيقا ولم يخرجوا منه التكليف بالكلية فأوردوا أقساما جمعوا فيها بين التكليف الإنشائي والخبر الإعلامي، وميّزوا بين المتفق عليه منها والمختلف فيه.

فقد قسموا نسخ الخبر إلى صورتين إحداهما تتعلق بالخبر نفسه أي بلفظه، والأخرى تتعلّق بمدلوله وثمرته:

الصورة الأولى : نسخ الخبر نفسه:

ونسخ الخبر نفسه يحتمل وجهين:

1- أن تنسخ تلاوته :

وهذا جائز من غير خلاف بين القائلين بجواز النسخ، سواء أكان الخبر ماضيا أم مستقبلا. وسواء أكان ممّا لا يقبل التغيير كالإيمان بالله تعالى، أم كان ممّا يقبله كإيمان زيد. فلا مانع عند الأصوليين من نسخ ذلك كله كما نسخت تلاوة أخبار التوراة وغيرها[2]

ووجه هذا الجواز أنّ النسخ متعلق بلفظ الخبر دون مضمونه، فلا خُلْفَ عندهم في نسخ التلاوة ما لم يقع التنصيص على نسخ مدلولها الخبري.

2- أن ينسخ التكليف به:

أي أن ينسخ التكليف بالإخبار به، كأن يكلّفنا الله أن نخبر بشيء، ثمّ ينسخ عنّا التكليف بذلك الإخبار، فهذا أيضا جائز بغير خلاف سواء أكان مدلول الخبر ممّا لا يقبل التغيّر كالإخبار بصفات الله تعالى، أم كان ممّا يتغيّر كالإخبار بكفر زيد وإيمانه، لأنّ المنسوخ في هذه الصورة ليس مدلول الخبر، بل الإخبار به، وهو حكم من الأحكام الشرعية، ولا خلاف في جواز نسخ التكليف بالأحكام، لأنّ الحكم يجوز أن يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر[3].

1- م.ن: 1/ 490.

2- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 389؛ الزركشي : البحر المحيط 4/ 98

3- م .ن: 1/ 389؛ الآمدي : الإحكام 3/ 205.

ولكن، هل يجوز نسخ التكليف بالإخبار بما لا يتغيّر بأن يكلّفنا الله تعالى بالإخبار بنقيضه؟

أنكر المعتزلة ذلك، لأنّ الأمر بالإخبار بما لا يتغيّر مثل كون الله تعالى عالما، ثمّ نسخه بأمر يقتضي الإخبار بأنّه –تعالى عن ذلك– غير عالم يعتبر كذبا لا يحسن الأمر به[1] غير أنّ الأصوليين من الأشاعرة جوّزوا ذلك، ونسب ابن الحاجب الجواز إلى الجمهور[2] بينما نسبه الرّهوني إلى بعض الأصحاب [3]. وقد ردّوا قول المعتزلة لأنّه مبنيّ على أصولهم في التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، وبما أنّ الأشاعرة لا يقولون بهذه الأصول فلا مانع عندهم من نسخ التكليف بالخبر بنقيض الخبر[4].

الصورة الثانية: نسخ مدلول الخبر:

والمقصود بذلك مضمونه، أي فائدته أو ثمرته. وهو ينقسم إلى قسمين:

1- مـا لا يتغيّـر:

أي ما لا يجوز تغيّره بأي وجه من الوجوه، كالإيمان بالله تعالى، وصفاته، ومثل الاعتقاد في حدوث العالم وغير ذلك من العقائد.

فهذا القسم يستحيل نسخه بالإجماع [5] لأنّ الإخبار عن زوال ذلك أو تغيّره كذب[6].

وقد منع الأحناف نسخ هذا القسم من مدلولات الأخبار من جهة أنّه لا يقبل التوقيت نصّا، فليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بأيّ وجه من الوجوه، والله تعالى بأسمائه وصفاته قديم دائم أزلا وأبدا، ومن صفاته أنّه صادق حكيم عليم بحقائق الأمور، والإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنصّ ولا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال[7].

والحاصل كما أكّد عبد العزيز البخاري أنّ النسخ لا يجري في واجبات العقول وإنّما يجري في جائزاتها[8]

1- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 389-390.

2- منتهى الوصول: ص 159.

3- تحفة المسؤول: 3/ 400.

4- الآمدي: الإحكام 3/ 206.

5- ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص 160.

6- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 388.

7- أصول السرخسي: 2/ 59.

8- كشف الأسرار: 3/ 163.

2- ما يتغيّـر:

والمقصود بذلك الأخبار التي يجوز تغييرها[1] ويصّح أن تقع على غير الوجه المخبر عنه[2]. أي إنّها ليست من الواجبات التي يستحيل زوالها أو تبديلها، بل هي من الجائزات التي لا توجب العقول وجودها ولا عدمها، كما توجب وجودها على وجه واحد أو كيفية مخصوصة، مثل إيمان زيد وكفره.

وهذا يشمل الخبر عن الحكم الشرعي، لأنه يجوز أن يتغيّر كالخبر عن وجوب الحج[3].

كما يشمل أفعال الله تعالى الجائزة، إذ يجوز في حقه تعالى أن يعذب، ويجوز أن يغفر، ويجوز أن يرسل لقوم رسولا، ويجوز أن لا يرسل، ونحو ذلك.

ولم يكتف الأصوليون بهذا الإطلاق، بل فصّلوا مدلول الخبر الذي يتغيّر حسب الزمن، فهو قد يكون مما وقع في الماضي، وقد يكون مما يقع مستقبلا، وزادوا قسما آخر هو الوعد والوعيد رغم كونه لا يخرج عن القسم الذي يقع مستقبلا، لأنّه موضوع مخصوص ميّزه بعض الأصوليين بقول مستقلّ. أما الخبر عن الحكم الشرعي فهو لا يخرج عن كونه ماضيا أو مستقبلا[4].

وللأصوليين في نسخ مدلول الخبر الذي يتغيّر أربعة أقوال:

القول الأول: جواز النسخ مطلقا:

أي إنّ نسخ مدلول الخبر الذي يتغيّر جائز في جميع الأقسام دون فرق بين الماضي والمستقبل والوعد والوعيد، والحكم الشرعي.

وهو مذهب كثير من الأصوليين والمتكلمين من مختلف الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية، حتى أن الشوكاني حكاه عن الجمهور[5].

---

1 - أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 388

2- الزركشي: البحر المحيط 4/ 98 - 99

3- الخبر عن الحكم الشرعي لا يقصد به الصورة التي تقدّم إخراجها من الخلاف، وهي الحكم الشرعي الذي ورد بصيغة خبرية، لأنّ الصيغة الخبرية الدالة على الحكم ليست خبرا محضا يراد به الإعلام، بل هي لفظ يراد معناه الذي يقتضي التكليف أو الإلزام. أما الخبر عن الحكم، فهو خبر محض يراد به الإعلام بأنّ حكما فرض في الماضي، أو سيفرض في المستقبل.

4- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 388؛ الرازي: المحصول 1/ 548؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 188. والملاحظ أنّ الشوكاني جعل الخبر عن الحكم الشرعي قسما من أقسام الخبر المستقبلي، لأن المثال الذي ذكره الأصوليون وهو وجوب الحجّ مفروض عندهم في المستقبل، لكنّ المفروض أنّ ذلك يمكن أن يكون متعلقا بحكم في الماضي، كالأحكام التي فرضت على بني إسرائيل.

5- إرشاد الفحول: ص 188

فقد قال بذلك أبو عبد الله البصري[1]، والقاضي عبد الجبّار، وأبو الحسين البصري[2]، والرازي[3] والآمدي[4]، وجماعة من الحنابلة[5] منهم الشيخ تقي الدين بن تيمية[6].

واحتجّ الآمدي بأنه إذا دلّ الدليل على وقوع النسخ في الخبر فإنّ ذلك يعني أنّ الإخبار قد تكرر، وأنّ الخبر عام في ذلك فأمكن أن يكون الإخبار الناسخ مبيّنا لإخراج بعض ما تناوله لفظ الإخبار الأوّل، وأنّ المراد بعض ذلك المذكور كما في الأوامر والنواهي[7].

ولم تخرج حجج المجيزين في الغالب عن هذا الاستدلال العام الذي ذكره الآمدي، فقد احتجّوا بأنّ الخبر إذا كان عن أمر ماض كقوله "عمّرت نوحا ألف سنة" جاز أن يبيّن من بعده أنّه أراد ﴿**أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا**﴾[8] وإذا كان الخبر مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كأنْ يقول "لأعذبنّ الزاني أو العصاة أبدا" فيجوز أن يبيّن بعد ذلك أنّه أراد"ألف سنة". وإن كان الخبر عن حكم الفعل في المستقبل كالخبر عن وجوب الحجّ أبدا، فإن الخبر في هذه الصورة يكون كالأمر في تناوله الأوقات المستقبلة، فيصحّ إطلاق الكل مع أنّ المراد بعض ما تناوله موضوعه.

وبهذا يكون حكم نسخ الخبر عندهم كحكم نسخ الأمر والنهي، فسوّوا بين نسخ الأحكام الشرعية ونسخ الأخبار، ولم يروا أنّ من شرط محلّ النسخ كونه حكما، لأنه يجوز عندهم أن يكون خبرا[9].

ويظهر أنّ هذا الكلام ليس استدلالا قائما على حجج عقلية وشرعية مقنعة، بل هو مجرّد افتراضات يقولون إنّها جائزة.

1- محمد بن أحمد بن يعقوب بن مجاهد، المتكلم، الطائي، صاحب أبي الحسن الأشعري من أهل البصرة، وسكن بغداد وعليه درس الباقلاني الكلام، وكان مالكي المذهب إماما فيه، غلب عليه علم الكلام والأصول، ت : 370هـ (الديباج : 2/ 210 -211).

2- المعتمد : 1/ 388

3- المحصول : 1/ 548

4- الإحكام: 3/ 206

5- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 3/ 544

6- المسودة : ص 196

7- الإحكام : 3/ 207

8- من الواضح أنّ هذا المثال افتراضي لا وجود له في القرآن، لأن الله تعالى لم يخبرنا عن عمر نوح الإجمالي، بل أخبرنا عن لبثه في قومه بعد إرساله وقبل الطوفان، وعلى فرض أنهم قصدوا اللبث فإنّ الإخبار عن ذلك لم يتكرر في آيتين منفصلتين زمنيا بل ورد الخبر في آية واحدة فيها استثناء متصل وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ**﴾ [العنكبوت : 14]

9- أبو الحسين البصري : المعتمد1 / 388؛الرازي: المحصول 1/ 548.

وعلى فرض جوازها فهي ليست من النسخ في شيء، بل هي من باب العام الذي يراد به الخاص، وكلام الآمدي واضح في أنّ الناسخ يكون مبيّنا لإخراج بعض ما تناوله اللفظ العام. ولا خلاف في جواز البيان المُخَصِّصِ، وإنما الخلاف في تسميته نسخا كما تقدم في مسألة تعريف النسخ، وقد كان أبو الحسين البصري الذي نقلنا عنه الجواز متردّدا في تسمية الصور المذكورة نسخا حين بيّن أنّها "يدخلها معنى النسخ، وإن لم يُسَمَّ نسخا"[1].

وقد شدّد القرافي النكير على أصحاب هذا القول مؤكّدا أنّ "هذه الأمثلة كلها غرور ولا حجّة فيها" .[2]وعلى فرض التسليم بصحة ذلك جميعه فهو عنده – كما ذكرنا- من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، أو من باب الحقيقة والمجاز " والنسخ إنما هو فيما إذا استعمل اللفظ حقيقة في شيء، ثم نسخ، كما أوجب عاشوراء وأراد باللفظ ظاهره ثم نسخه"[3] بل إنه لم يوافقهم في التفريق بين الواجب الذي لا يتغير ولا يجوز نسخه، والممكن الذي يتغير ويجوز نسخه عندهم، لأنّ ما يتغير إن كان جائزا في ذاته، فإنّه يصير واجبا لغيره لأجل خبر الله تعالى[4] .

ثمّ إن جواز النسخ حسب التأويل المذكور إنما يصحّ بناء على مذهب من قال إنّ النسخ تبيين لا رفع حقيقي، وهو ما جعل القاضي الباقلاني يذهب إلى أنّ كل الذين يرون النسخ بيانا أجازوا الصور المذكورة لأنّها لا تفضي إلى خُلف حسب تأويلهم، أما الذين عرّفوا النسخ بأنه رفع لثابت حقيقي فلا يجوز عندهم نسخ الأخبار[5] .

لكنّ هذا الكلام غير مطابق لواقع المذاهب، بل هو يدل على أن الأصل ينبغي أن يكون كذلك، وقد تمسّك الباقلاني ومن وافقه بهذا الأصل حين أنكروا نسخ الأخبار بناء على أنّ النسخ رفع. أما الذين يرون النسخ بيانا كالأحناف فلم يجيزوا نسخ الأخبار كما سيأتي عنهم في القول الثاني، رغم أنّ الجواز لازم مذهبهم. والقرافي نفسه الذي ردّ هذا القول وأطال في الاعتراض عليه يرى – كما تقدم في تعريف النسخ- أنه بيان لا رفع.

أمّا أصحاب هذا القول فقد تقدم أنّ النسخ عندهم رفع، إمّا للحكم أو لمثله[6] . وهذا يقتضي منهم إنكار جواز النسخ في الأخبار حسب ما ذكره القاضي الباقلاني، لكنّهم أجازوا ذلك وفسّروه

1- المعتمد : 1/ 388

2- نفائس الأصول : 6/ 2585

3- م.ن : 6/ 2584

4- م.ن 6/ 2583

5- التلخيص : 2/ 475 – 476

6- تقدم بيان ذلك في المسألة الأولى من مسائل النسخ.

على أنّه من البيان الجائز، فخالفوا بذلك لازم مذهبهم، إذ أجازوا صورا افتراضية لا علاقة لها بالنسخ حسب تعريفهم له.

ويؤيد ما ذكرنا قول الزركشي " ومن هنا يُعلَم أنّ من وافق القاضي في تفسيره بالرفع وقال بتجويز النسخ في الأخبار، فلم يتحقق"[1].

ومع أنّ الآمدي لم يصرّح بلفظ الرفع في تعريفه للنسخ، فإنّه لم يصرّح في المقابل بلفظ البيان حين قال " النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق"[2]. وهذا التعريف فيه أمران يلزمانه بعدم قبول نسخ الأخبار على أنه بيان :

أحدهما: قوله " المانع من استمرار ما ثبت" ولا يمنع استمرار ما ثبت ابتداء إلاّ بالرفع والإزالة، لأنّ البيان لا يقتضي أنّ ما أُخْرج بالخطاب الثاني كان ثابتا ومُنع استمراره، بل يقتضي أنّه لم يكن ثابتا ولا مرادا في الأصل.

ثانيهما: تصريحه بلفظ "الحكم" كغيره من الأصوليين. وهذا يعني أنّ محل النسخ مقصور على الحكم الشرعي، ولو كان الخبر قابلا للنسخ للزمه ولزم من وافقه ذكر الخبر في التعريف، لأنّ عدم ذكره مع جواز نسخه عندهم يعدّ خللا في الحدّ من جهة أنّه يصير غير جامع.

لكنّ الذين أجازوا النسخ في جميع الأقسام لم يكتفوا بتلك الوجوه التي فرضوا جوازها، بل أورد عدد منهم مثالا خاصا بالوعيد خرّجوه على المسألة، وقالوا إنّه وقع نسخه في القرآن، وهو نسخ المحاسبة بما في النفوس[3].

فقد روي عن ابن عمر أنّ آية ﴿**وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ**﴾[4] نسختْها الآية التي بعدها[5] وهي قوله تعالى﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾[6] وروي مثل ذلك عن أبي هريرة[7].

ويُعترض على هذا المثال بأنّ النسخ فيه غير مسلَّم، فقد روي عن ابن عباس أنّ الآية محكمة لم تنسخ[8].

1- البحر المحيط : 4/ 100

2- الإحكام : 3/ 155

3- آل تيمية : المسودة،ص 196، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 3/ 544

4- البقرة : 284

5- البخاري: كتاب التفسير، باب (55) آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه 5/ 165

6- البقرة : 286

7- مسلم: كتاب الإيمان، باب (57) بيان أنه سبحانه لا يكلف إلا ما يطاق حديث (199) 1/ 115

8- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 3/ 422

ثمّ إنّ ما يروى من النسخ عن الصحابة والسلف لا ينبغي حمله دائما على معنى النسخ في اصطلاح المتأخرين، فإنهم أي السلف وعامّة المتقدين كانوا يطلقون اسم النسخ على الاتساع[1]، فهو عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليين، كما أكّد الشاطبي مبيّنا أنهم يطلقون النسخ على تقييد المطلق، وتخصيص العموم، وبيان المبهم والمجمل، ورفع الحكم الشرعي المتقدم بدليل شرعي متأخر، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أنّ الأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به[2].

وبناء على هذا فإنّ قول بعض الصحابة بنسخ آية المحاسبة بما في النفوس لا يعدّ حجّة في موضوع الخلاف، لأنّ قولهم يحتمل حمله على غير الرفع كالتخصيص، أو التقييد، أو البيان.

ثمّ إنّ الآيتين فُسّرتا بعدّة وجوه تنفي النسخ المُدّعى، من ذلك أنّ قوله تعالى ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ معناه ممّا هو في وسعكم وتحت كسبكم، كالنيّة، والعزم، واستصحاب المعتقد ونحو ذلك، ولما كان اللفظ يحتمل أن تدخل فيه الخواطر، أشفق الصحابة والنبيّ ﷺ، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها تبيّن ما أراد بها في الأنفس وتخصّصه، وتنصّ على حكمه، وهو أنّه تعالى "لا يكلف نفسا إلا وُسعها"، وليست الخواطر ولا دفعها في الوسع[3]. وقيل في الآية إضمار وتقييد، تقديره يحاسبكم به الله إن شاء، وعلى هذا فلا نسخ[4].

وفي الآية أقوال أخرى يطول تفصيلها، منها كون قوله تعالى﴿يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ﴾ ليس خبرا محضا، بل هو خبر متضمّن لحكم، أي محاسبكم به، وبهذا تخرج الآية من محلّ الخلاف، لأنّه لا خلاف كما ذكرنا في جوا ز نسخ الخبر الذي يراد به الحكم اعتبارا بمعناه لا بلفظه. وبناء على هذا التفسير تصير الآية كقوله تعالى ﴿إِن يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ...﴾ الآية[5] فاللفظ خبر، ولكن معناه حكم شرعي يقتضي الأمر بثبوت الواحد للعشرة، ثم نسخت هذه الآية بصبر المائة للمائتين[6] أي بوجوب ثبوت الواحد للإثنين، قال تعالى ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضُعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ... ﴾ الآية [7].

وممّا يضعف الاحتجاج بنسخ هذه الآية أنّ الإمام الرازي الذي أجاز نسخ الخبر في جميع الصور ضعّف في تفسيره مذهب القائلين بنسخها[8].

1- الزركشي: البحر المحيط 4/ 101

2- الموافقات : 3/ 108

3- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 3/ 422

4- م.ن : 3/ 423

5- الأنفال : 65

6- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 3/ 423؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 101

7- الأنفال : 66

8- التفسير الكبير : 7/ 110

القول الثاني : منع النسخ مطلقا :

أي إنّ مدلول الخبر لا يجوز فيه النسخ، دون تفريق بين الماضي والمستقبل، والوعد والوعيد، والخبر عن الحكم.

وهو مذهب كثير من الأصوليين والمتكلمين، منهم أبو عليّ الجبّائي وابنه أبو هاشم[1] والقاضي الباقلاني[2] أبو الوليد الباجي[3] وابن الحاجب[4] والقرافي[5]، واختاره الأحناف[6]، وذكر ابن مفلح أنّه مذهب جماعة من الحنابلة منهم ابن قدامة مؤكدا أنه جزم به في الروضة[7]. ولكثرة القائلين به نسبه عدد من الأصوليين إلى الجمهور[8].

وتتأسس حجّة هؤلاء على أنّ مدلول الخبر إن كان ماضيا يترتب على نسخه الكذب، أو الغلط، أو البداء، وإن كان مستقبلا يترتب عليه الخلف. وهذه الصفات مستحيلة في حق الله تعالى[9].

ثمّ إن النسخ يقع في جائزات العقول، ولا يجوز وقوعه في واجباتها، وعدم جواز الكذب والخلف على الله تعالى من الواجبات، لذلك لا يجوز القول بنسخ مدلول الخبر ماضيا ولا مستقبلا إذ أنّه يؤدي إلى مخالفة ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى[10]

واعترض أصحاب القول الأول بأن نسخ الأوامر والنواهي يوهم البداء[11] وهم يقصدون بذلك أنّ مانعي نسخ الخبر يلزمهم منع نسخ الحكم الشرعي أيضا، لأنّهما يستويان في إيهام النقص كالبداء والخلف ونحو ذلك.

1- أبو الحسين البصري : المعتمد 1/ 389

2- التلخيص : 2/ 476

3- إحكام الفصول : ص 399

4- منتهى الوصول : ص 160

5- نفائس الأصول : 6/ 2584 ؛ شرح تنقيح الفصول : ص 310

6- أصول السرخسي: 2/ 59؛ عبد العزيز البخاري- كشف الأسرار 3/ 163

7- أصول الفقه : 3/ 1131 . لم يذكر ابن قدامة ذلك في مسألة مستقلة، بل ذكره في سياق الردّ على المعتزلة الذين يمنعون نسخ الحكم قبل فعله، فجزم بأنّ عدم وجود الأمر المخبر به في المستقبل ممتنع، لأنه يكون خلفا في الكلام (روضة الناظر: ص 72).

8- الباجي : إحكام الفصول، ص 399؛ عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار 3/ 163؛ ابن مفلح : أصول الفقه 3/ 1131

9- الجويني: التلخيص 2/ 476؛ الباجي: إحكام الفصول، ص 399 – 400؛ القرافي : نفائس الأصول 6/ 2584

10- عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار 3/ 163

11- الرازي : المحصول 1/ 584

وأجيب بأنّهما لا يستويان في ذلك، لأنّ نسخ الحكم لا يوهم البداء، إذ أنّ الله تعالى عالم بغاية الحكم المنسوخ من قبل أن يشرعه، أمّا نسخ الخبر فيلزم منه الخلف قطعا[1].

ثمّ إنّ نسخ مدلول الخبر لا يصح على أي تقدير ، لأنّ المدلول المنسوخ لا يخلو حاله من أمرين : أحدهما أن يناقض مدلول الناسخ، وثانيهما أن لا يناقضه.

فإنّ ناقضه كان أحدهما كذبا، وهو مستحيل على الله تعالى، وإن لم يناقضه تعيّن أن يكون الثاني تخصيصا. فلا وجه للقول بالنسخ على كل تقدير[2].

أمّا الأحناف الذين يرون أنّ النسخ بيان لانتهاء مدة الحكم، فقد اشترطوا في المنسوخ أن يكون مما يحتمل التوقيت، ورأوا أنّ هذا الشرط متحقق في الأحكام التي يجوز أن لا تكون مشروعة، أما الأخبار فلا يجوز نسخها لأنّها لا تحتمل التوقيت، فالخبر إن كان ماضيا فليس فيه احتمال التوقيت، ومعنى ذلك أنّ الله تعالى إذا أخبر عنه وُجِد، ولا يمكن أن يتطرّق إليه احتمال عدم الوجود، فهو ليس كالحكم الذي يتردد بين أن يكون مشروعا وغير مشروع، وإذا كان الخبر عما هو موجود في الحاضر، فليس فيه هذا الاحتمال أيضا، وإن كان متعلقا بما هو كائن في المستقبل نحو الإخبار عن قيام الساعة فليس فيه التردد المذكور كذلك، وتجويز النسخ في هذه الصور التي لا تحتمل التوقيت فيه تجويز للكذب، والغلط، والجهل، والبداء الذي تدعيه اليهود في أصل النسخ. فلا يجوز أن يقال: اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا، ثمّ اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك[3].

القول الثالث : التفريق بين الماضي والمستقبل :

أي إنّه لا يجوز نسخ الخبر إذا كان مدلوله ماضيا، لأنه يلزم منه الكذب، ويجوز نسخه إن كان مدلوله مستقبلا. وهو اختيار القاضي البيضاوي الذي استدل على جوازه بأنّه يصحّ أن يقال " لأعاقبنّ الزاني أبدا" ثمّ يقال " أردت سنة واحدة" ولا معنى للنسخ إلا ذلك[4].

واعتُرض على هذا الاستدلال بمثل ما اعترض به على استدلال أصحاب القول الأول الذين أجازوا نسخ مدلول الخبر مطلقا بما في ذلك المستقبل. وقد تقدّم أن هذا لا يجوز إلا على جهة التخصيص، وهو ليس من النسخ المختلف فيه. ولا يخفى ما في التفريق بين مدلول الخبر الماضي والمستقبل من تمحّل[5] لأنّ خبر الله تعالى لابدّ أن يكون صادقا مهما كان زمنه.

1- القرافي : نفائس الأصول 6/ 2585

2- الرّهوني : تحفة المسؤول 3/ 402

3- أصول السرخسي : 2/ 59

4- منهاج الوصول : 1/ 598 (مع شرح الإسنوي)

5- البدخشي:مناهج العقول 2/ 177

القول الرابع : التفريق بين الوعد والوعيد :

أي إنّ النسخ لا يجوز في الوعد، ويجوز في الوعيد.

اختار الزركشي هذا القول، وذكر أنّ الصيرفيّ صرّح به، والوجه في هذا التفريق أنّ نسخ الوعد إخلاف، والخلف في الإنعام مستحيل على الله تعالى، أمّا الوعيد فنسخه جائز، لأنه لا يعدّ خلفا بل عفوا وكرما، كنسخ المحاسبة بما في الأنفس الذي وقع في آخر سورة البقرة[1].

وقد تقدّم في سياق القول الأوّل ردّ التجويز، وبيان أنّ المثال المذكور ليس نسخا في الحقيقة، بل هو تخصيص. وذهب البعض إلى أن ذلك من باب الإطلاق والتقييد ولا علاقة له بالنسخ، فقد ورد في القرآن أخبار ظاهرها الإطلاق وقيّدت في مواضع أخرى، كقوله تعالى ﴿**أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ**﴾[2] **فقد** جاء تقييده في قوله تعالى ﴿**فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِليهِ إِنْ شَاءَ**﴾[3] وهو تقييد للخبر الأول بالمشيئة، وليس نسخا كما قد يظنّ[4] .

فائـدة المسألـة

لا جدال في أنّ تحديد محلّ النسخ موضوع مهم بالنسبة إلى علم أصول الفقه، إذ هو يفيد الأصولي إفادة ظاهرة في اختصاصه، ويمكّنه من ضبط الموضع الذي ينحصر فيه بحثه، وهو الحكم الشرعي سواء أورد بصيغة إنشائية ظاهرة أم بصيغة خبرية يراد بها التكليف لأنّ العبرة بالمعنى لا باللفظ.

ومعلوم أنّ هذا التحديد أمر مطلوب أصوليا لأنّه يخرج الأخبار والعقائد الثابتة من مجال النسخ، وهو يفيد الأصولي إفادتين أساسيتين:

إحداهما : تسديدية : تضع الأصولي على طريق السداد، إذ تجنّبه الوقوع في محذور تجويز ما لا يجوز في حق الله تعالى.

والثانية : تفريقية : تميّز بين ما يجوز النظر في نسخه وما لا يجوز.

وبهذا تكون هذه المسألة مطابقة لضابط المناسبة، أي مناسبة النظر في المسألة لمباحث علم الأصول. كما يكون الاستمداد فيها مطابقا لضابط المبدئية على معنى أنّ الأصولي يجيز نسخ ما يوافق المبادئ التي قررها علماء الكلام ويمنع نسخ ما يخالفها.

1- البحر المحيط : 4/ 101

2- البقرة : 186

3- الأنعام : 41

4- الزركشي : البحر المحيط 4 / 102

غير أنّ طائفة من الأصوليين أثناء بحثهم فيما يجوز أجازوا ما لا يجوز، فجاوزوا الحدّ الذي يلزمهم التقيد به، وخرجوا إلى تقسيمات كلامية يغلب عليها الافتراض ولا يسندها واقع تشريعي صريح إذ جوّزوا نسخ أقسام من الأخبار بطريقة بيّنا أنها غير مقنعة.

وعلى فرض صحة القول بجواز ما يتغير من الأخبار التي افترضوها، فإنّ ذلك لا يفيد الأصولي بما هو أصولي، ولا الفقيه بما هو فقيه لسببين:

أولهما: أنّ الأخبار المحضة ليست أحكاما شرعية، بل هي إعلامات يصدّق بها المؤمن من حيث هو مؤمن بقطع النظر عن كونه متكلما، أو أصوليا أو فقيها، أو عاميا. أماّ الأصولي فلا يجاوز نظره موضع الأحكام وأدلتها.

ثانيهما: أنّ الذين قالوا بذلك لم يزيدوا على أن أثبتوا الجواز، وهو مجرد إمكان يحتمل الوقوع وعدمه. وكلّ قول لم يخرج من مستوى الجواز العقلي إلى مستوى الوقوع الشرعي يظلّ قولا كلاميا في مجال الاعتقاد الذهني ولا يمكن أن يدخل دائرة البحث الأصولي المفيد للفقه إلا إذا صار شرعيا وثبتت له أمثلة عملية.

وإذا قيل إنّ الذين أجازوا نسخ ما يتغير من الأخبار لم يكتفوا بافتراض الجواز، بل أوردوا أمثلة عملية من أهمّها نسخ المحاسبة على ما بالأنفس، فالجواب كما تقدّم بيانه أنّ ذلك ليس نسخا في الحقيقة بل هو بيان أو تخصيص، أو تقييد، وعلى فرض أنّه نسخ حسب تأويلهم فهو متعلق بالوعيد لا بحكم شرعي طلب من المكلفين ثم رفع عنهم، لأنّ مسائل الوعيد من العقائد لا من الفقهيات.

والذي نخلص إليه أنّ الذين حصروا محلّ النسخ في الأحكام الشرعية كانوا أكثر تقيّدا بما يهمّ الأصولي ويفيد الفقيه. أما مناقشاتهم الكلامية للمخالفين فهي محمولة على أنّهم دُفعوا إليها حرصا على التقيد بالمطلوب قصد تسديد البحث بما يوافق المعتقد.

هذا مع العلم أنّ خلافهم ليس متعلقا بما يجب اعتقاده في حق الله تعالى من تنزيه، فهم جميعا ينزّهون الله تعالى عن الكذب والخُلف ونحو ذلك من صفات النقص، وغاية خلافهم أنّ الذين منعوا النسخ في الأخبار يرون أنّ جواز ذلك يترتب عليه جواز الخلف ونحوه، وأنّ الذين أجازوه لم يروا فيه أي محذور إيماني.

أصولها الكلامية

1. الإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله
2. علم الله تعالى

3. التحسين والتقبيح

4. الاستصلاح

5. حدوث العالم

6. قدم صفات الله تعالى

7. أفعال الله تعالى الجائزة

8. الوعد والوعيد

9. تنزيه الله عن الكذب والخلف

10. نفي البداء عن الله تعالى

المبحث الرابع: مسألة: ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية

إذا كان نسخ الأخبار محلّ نزاع كما تقدم في المسألة السابقة فلا خلاف بين الأصوليين في جواز نسخ الأحكام الشرعية. لكنّهم اختلفوا في تعميم هذا الجواز على جميع الأحكام الشرعية بناء على اختلاف أصولهم الكلامية.

وقد حرص الأصوليون كعادتهم على تحرير محلّ النزاع في هذه المسألة تمييزا بين المتفق عليه والمختلف فيه، فذكر الآمدي أنّ العلماء اتفقوا على جواز نسخ جميع التكاليف بإعدام العقل الذي هو شرط في التكليف[1]. لكنّ هذا التعبير غير دقيق من ناحية، ولا حاجة تدعو إلى ذكره في هذه المسألة من ناحية أخرى.

فهو غير دقيق لأنّ رفع جميع التكاليف بزوال العقل ليس نسخا، ولا يشمله حدّ النسخ، بل إنّ قيد "الخطاب الشرعي" فيه يقصد به إخراج هذه الصورة المذكورة وغيرها من الصور المماثلة التي تقتضي زوال التكليف بفقدان بعض شروطه كالقدرة والذكر ونحو ذلك. وقد كان تعبير الزركشي أدق حين قال "الكلّ على جواز زوا ل التكاليف بأسرها عن المكلف لزوال شرطه كالعقل"[2] لأنه اختار لفظ الزوال وترك لفظ النسخ، إذ ليس كلّ زوال نسخا وإن كان كلّ نسخ زوالا، فالزوال الذي يعدّ نسخا يشترط فيه أن يكون حاصلا بخطاب شرعي متأخر عن خطاب سابق لا بفقدان شرط من شروط التكليف.

1- الإحكام: 3/ 257.

2- البحر المحيط: 4/ 97.

وبناء على ذلك فلا حاجة إلى ذكر هذه الصورة وإخراجها من محلّ الخلاف، لأنّها ليست من النسخ أصلا.

ولعلّ الذين ذكروها يلمّحون إلى إمكان قياس نسخ جميع التكاليف عليها، لكنّ الفرق يظلّ قائما بين الصورتين من جهة أنّ إحداهما تزول فيها التكاليف لزوال شرط التكليف، والأخرى تزول فيها التكاليف بالنسخ.

واتفقوا أيضا على أنه يستحيل أن يكلف الله تعالى أحدا بالنهي عن معرفته إلا على رأي من يجوّز التكليف بالمحال. وذلك لأنّ التكليف بالنهي عن معرفته تعالى يلزم منه الجمع بين معرفته والجهل به فكأنّه أمرنا أن نعلمه ولا نعلمه[1] بمعنى أنّ النهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه، والعلم بنهيه يستدعي العلم بذاته، لأنّ من لا يعرف الله تعالى يمتنع عليه أن يكون عالما بنهيه، وهذا يعدّ دورا ممتنعا من جهة أنّ تحريم معرفته متوقف على معرفته[2]. وقد أكد الأشاعرة أنّ هذا النهي ممتنع لأنه محال، لا لأنّ الحكم المنهي عنه لا يقبل النسخ[3] إذ أنهم كما سيأتي يجيزون نسخ جميع الأحكام بلا استثناء.

أما محلّ الخلاف فينحصر في أمرين:

أحدهما: هل يجوز نسخ أيّ حكم شرعي؟

ذهب المعتزلة إلى أنّه لا يجوز نسخ ما حسنه ذاتي كوجوب معرفة الله تعالى، ووجوب شكر المنعم، كما لا يجوز نسخ ما قبحه ذاتي كالكفر والظلم والكذب، أما ما لا يدرك فيه الحسن والقبح على التعيين كالصلوات وأمثالها من العبادات فيجوز تقدير النسخ فيها[4].

ثانيهما: هل يجوز نسخ جميع التكاليف؟

والفرق بين هذا الأمر والذي قبله أنّ الخلاف هناك متعلق بنسخ أيّ حكم مهما كان نوعه، أما محل الخلاف هنا فهو نسخ جميع التكاليف جملة بحيث يصير المكلفون غير مكلفين بشيء أصلا بعد أن كلّفوا.

والمفروض أن يكون القول في هذه الصورة تابعا للقول في التي قبلها للتلازم الظاهر بينهما، فمن يمنع نسخ بعض الأحكام لا يجوز عنده نسخ الجميع بداهة، ومن يجيز نسخ أيّ حكم يجوز عنده نسخ الكل

1- الجويني: التلخيص 2/ 459.

2- الآمدي: الإحكام: 3/ 257.

3- ابن رشيق: لباب المحصول 1/ 313.

4- الجويني: التلخيص 2/ 459؛ أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 370.

أيضا. وهذا يعني أنّ المعتزلة والأحناف يمنعون رفع جميع الأحكام بالنسخ[1] وأنّ الأشاعرة يجيزون ذلك، وهو ما أكّده الباقلاني حين بيّن أنهم يقولون طردا على ما تقدم "لو رفع التكليف عن كافة البرية حتى لا يبقى فيهم مأمور ولا منهي في حكم من الأحكام جاز ذلك عقلا"[2].

لكنّ الغزالي رفض التلازم بين الأمرين فأجاز نسخ أي حكم، ومنع نسخ جميع الأحكام، ولم يبن قوله على أصول المعتزلة في التحسين والتقبيح، والاستصلاح، وإنما بناه على أنّه محال بالضرورة، إذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ، وهو الله تعالى، والمكلف في هذه الصورة المفترضة يجب عليه معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه، وهذا الحد الأدنى من التكليف باق بالضرورة[3]، وهو يدل على أنّ رفع جميع التكاليف محال.

وردّ الآمدي حجّة الغزالي بأنه يجوز النسخ دون علم المكلّف بحصوله، وعلى فرض أنه لا يجوز حصوله دون علم المكلف بنزول النسخ، فلا يمتنع تحقق نسخ جميع التكاليف في حقّه عند علمه بالنسخ، وإن لم يكن مكلّفا بمعرفته[4]

فائـدة المسألـة

رغم أنّ هذه المسألة تبحث في نسخ الأحكام الشرعية، ورغم أنّ الأصوليين التزموا فيها بضابط "المبدئية" حيث بنوها على أصولهم الكلامية دون أن يعيدوا البحث في هذه الأصول بوصفها مسائل، فهي تعتبر مسألة كلامية أكثر منها أصولية، لأنّ الأصوليين تكلموا فيها على افتراضات لم تقع، وبنوا كلامهم على ما يجوز ولا يجوز في حق الله تعالى.

فهم لم يخرجوا في كلّ ما قالوه عن مستوى الجواز العقلي الذي اختلفوا فيه، أمّا الوقوع فقد اتفقوا على عدمه، وهو محلّ إجماع بينهم[5]. فلم يقل أحد بأنّ الأمر بالتوحيد قد نسخ، أو أن أحكاما مثل العدل المحمود، والظلم المذموم ونحو ذلك قد رفعت. ولم يذهب أحد إلى أن جميع التكاليف الشرعية التي جاء بها الإسلام قد أزالها الله بالنسخ سواء أبقي التكليف بالعلم بالنسخ والناسخ ودليله –على حدّ افتراض الغزالي– أم لم يبق ذلك حسب تجويز مخالفيه.

فإذا كانت مثل هذه الافتراضات لم تقع اتفاقا، فما الفائدة العملية التي يقدمها الأصوليون للفقهاء من خلال نظرهم في هذه المسألة؟

1- الزركشي: البحر المحيط 4/ 97؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 68.

2- التلخيص: 2/ 459.

3- المستصفى: ص 98.

4- الإحكام: 3/ 258.

5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 53.

لقد اقتصر حظهم منها على التجويز عند فريق احتياطا لأصولهم الكلامية، وعلى عدم التجويز عند فريق آخر احتياطا لأصولهم الكلامية المخالفة.

صحيح على رأي الأشاعرة مثلا أنّ الله تعالى يجوز أن ينسخ أي حكم، ويجوز أن ينسخ جميع التكاليف دون استثناء، بل يجوز أن لا يكلف أصلا، ويجوز أن لا يخلقنا، لأنه تعالى مطلق المشيئة ولا يجب عليه شيء، وكلّ ما سواه سبحانه ممكن، وهو وحده واجب الوجود لذاته. لكنّ هذا معتقد يصدّق به الإنسان بوصفه مؤمنا بقطع النظر عن اختصاصه، ويهتم المتكلمون بتعميق النظر فيه استدلالا وردا على الخصوم، أما الأصولي بما هو أصولي فهو ينظر في أصول شريعة استقرت أحكامها، وصار العمل بها واجبا بعد تشريعها، وقد انقضى زمن النسخ بعد مضي زمن الرسول ﷺ. فليس هناك فائدة عملية تجنى من استحداث خلاف كهذا في أمر لم يقع، لأنّ المهمّ بالنسبة إلى النسخ هو النظر في الأدلة النقلية التي وردت زمن جواز النسخ، والتحرّي فيما وقع نسخه فعلا حذرا من العمل بالمنسوخ. وقد كانت مباحث الأصوليين الأخرى في شروط النسخ، وطرقه، والزيادة على النص هل تعدّ نسخا، وغيرها مفيدة فعلا. غير أنّ هذه المسألة ليس لها حظ من الفائدة العملية، إذ هي كلامية في حقيقتها، ويمكن اعتبارها على سبيل التسامح من "مُلَح العلم" أي إنها من استطرادات علم أصول الفقه لا من صلبه.

أصولها الكلامية

1- التكليف بالمحال.

2- التحسين والتقبيح.

3- الاستصلاح.

4- وجوب معرفة الله تعالى.

5- وجوب شكر المنعم.

المبحث الخامس: مسألة وقت النسخ

اختلف الأصوليون في ترجمة هذه المسألة، وتعدّدت عباراتهم واعتراضاتهم على بعضهم حتّى قال القرافي "والمسألة مشوّشة الفهرسة في أصلها"[1] فقد ترجمها أبو الحسين البصري بقوله "نسخ الشيء قبل فعله"[2] وترجمها الغزالي بقوله "نسخ الأمر قبل التمكّن من الامتثال"[3] وصرّح آخرون بلفظ

1- نفائس الأصول: 6/ 2570.

2- المعتمد: 1/ 375.

3- المستصفى: ص90.

الوقت فقال الشيرازي "نسخ الشيء قبل وقت فعله"[1] وذهب ابن السبكي إلى أنّ العبارة التي تشمل كافة صور الخلاف هي "نسخ الشيء قبل مضيّ مقدار ما يسعه من وقته"[2].

ويعود اختلاف الأصوليين في الترجمة إلى أنّ المسألة تشمل عدة صور يمكن أن تكون كلّ صورة منها مسألة مستقلّة، وهذه الصور بعضها محلّ وفاق، وبعضها الآخر محلّ خلاف، فعبّر كلّ منهم عمّا يراه محلاّ للخلاف، وكانت بعض عباراتهم أوسع من بعض. لكنّ أشمل عبارة تجمع جميع الصور دون استثناء هي قول الزركشي "وقت النسخ"[3] وهي الترجمة التي اخترناها، لأنّ الوقت فيها ليس مقيّدا بصورة أو ببعض الصور.

والصورة المعتادة في النسخ هي أن يرد الحكم الشرعي فيعتقد المكلفون وجوبه أو حظره، أو غير ذلك من أنواع الحكم التي يدلّ عليها الخطاب، ويعملون به جميعا أو يعمل به بعضهم مدّة من الزمن تطول أو تقصر، ثم يرد النسخ بعد ذلك. فهذه الصورة لا خلاف فيها، وهي محلّ إجماع كما أكّد الزركشي[4].

أمّا الصور المختلف فيها فقد استقرأها الزّركشي وقسّمها إلى ستّ صور هي:

1- أن يكون النسخ قبل علم المكلف بوجوبه.

2- أن يكون بعد علم بعض المكلفين بوجوبه.

3- أن يكون بعد علم المكلف بوجوبه، لكنّ وقته لم يدخل.

4- أن يدخل وقت المأمور به، ثمّ ينسخ قبل فعله.

5- أن يدخل وقته فيشرع في فعله، لكنه ينسخ قبل تمامه.

6- أن يقع النسخ بعد خروج الوقت وقبل فعله[5].

تشترك هذه الصور في أنّ النسخ فيها مفترض قبل فعل المنسوخ، لكنّ هذا النسخ قد يقع افتراضا قبل العلم بالمنسوخ وقد يقع بعده، فإذا وقع بعده، فقد يكون قبل دخول الوقت أصلا. وقد يكون بعد دخول الوقت إما قبل الشروع في الفعل أو بعد الشروع فيه وقبل تمامه، ثمّ قد يقع بعد خروج كامل الوقت وقبل الفعل.

ولم تكن جميع هذه الصور محلّ خلاف مبنيّ على أصول كلامية، وإنما كان هذا النوع من الخلاف

1- التبصرة: ص 260

2- الإبهاج: 2/ 256-257.

3- البحر المحيط: 4/ 81.

4- م.ن: 4/ 81.

5- م.ن: من ص 81 إلى ص 91.

ظاهرا في الصورة الأولى، والثالثة، وهو في الثالثة أظهر وأقوى.

أمّا بقية الصور فهي إمّا محلّ اتفاق حسب بعض الأصوليين، وإمّا محلّ خلاف لكنّه ليس كلاميا.

فالصورة الثانية ليس فيها خلاف كلامي، ولها مثالان معروفان أشهرهما نسخ الخمسين صلاة بخمس في السماء ليلة المعراج، وهناك من لم يعتبر ذلك نسخا[1].

والصورة الثالثة لا خلاف فيها بين الأشاعرة والمعتزلة لأنّ شرط الأمر حاصل وهو التمكن من الفعل[2].

والصورة الرابعة ذكر القرافي أنّه لم ير فيها نقلا، لذلك تكلّم فيها حسب مقتضى المذاهب، فمقتضى قول الأشاعرة الجواز مطلقا، ومقتضى قول المعتزلة التفصيل بحيث يجوز ذلك إذا تحققت المصلحة بالمأتيّ به، ولا يجوز إذا لم تتحقق[3].

أما الصورة السادسة فهي محلّ اتفاق لأنّها جائزة عند الأشاعرة والمعتزلة كما صرّح بذلك أبو الحسين البصري المعتزلي[4] والآمدي الأشعري[5].

إذا تبيّن ذلك صار بالإمكان حصر الكلام في صورتين فقط هما: نسخ الفعل قبل العلم به، ونسخ الفعل قبل دخول وقته، ومع ذلك فقد يدخل الأصوليون بعض الصور الأخرى تحت هاتين الصورتين، وقد يضيف بعضهم صورا جزئية خارجة عن الستّ التي تقدّم ذكرها كقول القرافي: "أن يؤمر به على الفور، فينسخ قبل الشروع فيه"[6]، لكنّ المهمّ بالنسبة إلى مقصدنا هو أنّ الخلفية الكلامية للخلاف ظهرت في هاتين الصورتين أكثر من ظهورها في غيرهما. وفيما يلي بيان ذلك.

الصورة الأولى: أن يكون النسخ قبل علم المكلّف بالحكم المنسوخ:

ليست هذه الصورة مطابقة لمسألة: هل يثبت النّسخ في حق من لم يبلغه الخبر؟ لأنّها مسألة أخرى مستقلة بذاتها، ولا تعدّ قسما من أقسام هذا المبحث، لذلك تكلّم عليها الأصوليون بوصفها مسألة خاصة[7]. وهي تخالف الصورة التي أثبتناها من جهة أنّ المكلفين يعلمون الحكم المنسوخ ويعملون

1- م.ن: 4/ 85.

2- م.ن: 4/ 87.

3- نفائس الأصول: 6/ 2562.

4- المعتمد: 1/ 375-376.

5- الإحكام: 3/ 179.

6- نفائس الأصول: 6/ 2562.

7- الغزالي: المستصفى ص 97، الآمدي: الإحكام 3/ 240.

به، لكنّهم لم يبلغهم الحكم الناسخ. فهي لا خلاف فيها من جهة أنّ النسخ وارد بعد العلم بالمنسوخ والعمل به، وإنّما الخلاف في ثبوت النّسخ في حقّ من لم يعلم الناسخ، وهذا موضوع آخر بعيد عن الخلاف المتعلق بهذه الصورة، لأنّ المفروض فيها أن يعلم المكلف الناسخ قبل علمه بالمنسوخ، والفرق واضح بين صورة يعلم فيها المنسوخ دون الناسخ، وأخرى يعلم فيها الناسخ دون المنسوخ.

وقد منع المعتزلة والأحناف النسخ قبل العلم بالمنسوخ، أو قبل الاعتقاد[1]، لأنّ ذلك يتضمن تكليف المحال، وبنوا عليه أنّ عزل الوكيل لا يثبت قبل العلم[2].

وهو ما اختاره ابن مفلح من الحنابلة لعدم الفائدة باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل[3].

أمّا الأشاعرة، فلا يمتنع على أصولهم ثبوت النسخ في هذه الصورة، لأنّ المكلّف عندهم مأمور حين عدمه، وليس البلاغ شرطا في النسخ، بل هو شرط في الامتثال. واحتجّ بعضهم بأنّ الله تعالى أوجب على الأمّة ليلة المعراج خمسين صلاة، ثمّ نسخها بخمس[4] قبل علمهم بوجوبها[5].

لكنّ هذا المثال غير مطابق لصورة المسألة، لذلك ردّ عدد من الأصوليين الاحتجاج به، فالرسولﷺ قد علم الحكم المنسوخ، وهو أحد المكلفين، لكنّه علم ذلك قبل جميع الأمة، وعلمُ الجميع ليس شرطا في التكليف، بل إنّ الرسول ﷺ هو الأصل في التكليف، وعلمه أو اعتقاده كاعتقاد الكلّ[6].

فظهر بذلك أنّ نسخ الخمسين صلاة ليلة المعراج يعدّ دليلا على جواز صورة أخرى، هي أن يرد النسخ بعد علم بعض المكلفين بالمنسوخ.

الصورة الثانية: نسخ الفعل قبل دخول وقته:

مثالها لو قال الشارع للمكلفين في صبيحة يومهم "صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة" ثم قال عند الظهر "لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة"[7] ونحو ذلك.

وهذا غير جائز عند المعتزلة[8] وعدد من الأحناف، منهم الكرخي، والماتريدي، وأبو زيد

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 49؛ اللكنوي: فواتح الرحموت: 2/ 63.

2- الزركشي: البحر المحيط 4/ 82.

3- أصول الفقه: 3/ 1126.

4- البخاري: مناقب الأنصار، باب المعراج 4/ 249-250.

5- الزركشي: البحر المحيط 4/ 82.

6- م.ن: 4/ 82؛ اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 63.

7- الرازي: المحصول 1/ 451.

8- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 376.

الدبوسي[1] ووافقهم الصيرفي من أصحاب الشافعي[2]، واختار جمهور الأحناف[3] وعامة الأشاعرة والحنابلة الجواز[4].

واحتجّ المعتزلة بعدة أدلة نكتفي منها بما هو كلامي:

1- أنّ نسخ الفعل قبل وقته يترتب عليه أن يكون الأمر والنهي قد تناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد، وهو محال وتكليف بما لا يطاق[5].

وأجيب بأنّ النسخ يشترط فيه التراخي، وأنّ المكلف في الصورة المذكورة يسمع الأمر والنهي في وقتين مختلفين، ولو سمع ذلك دفعة واحدة لم يتصور منه الوجوب والعزم على الأداء، أما كونه مأمورا منهيا على الفعل الواحد من وجه واحد فغير مسلّم من وجهين:

- **أحدهما:** أنّ الأمر الأوّل مشروط والنهي الثاني غير مشروط فهما متغايران، فكأنّ الشارع يقول إفعل ما آمرك به إن لم يزُل حكم أمري عنك بالنهي، فإذا نهى المكلف عن ذلك الفعل نفسه زال حكم الأمر به، والفرق واضح بين أمر مشروط بقاؤه بعدم النهي، ونهي مزيل لشرط بقاء الأمر.

- **الوجه الثاني:** يَفترض فيه الأشاعرة جوازَ كونِ الفعل مأمورا منهيا من وجه واحد، ولا يرونه محالا، لأنّ المأمور عندهم ليس حسنا في ذاته، أو لوصف هو عليه قبل الأمر حتى يحصل التناقض المدّعى، بل الله تعالى يفعل ما يشاء[6].

2- أنّ الأمر بالفعل ونسخه قبل وقته يعدّ بداء[7] مستحيلا على الله تعالى.

وأجيب بأنّ هذه الصورة لا بداء فيها، لأنّ البداء استدراك علم كان خافيا، لكنّ الله تعالى لما أمر بالفعل كان عالما بأنّه سينسخه قبل وقته[8].

3- أنّ ذلك يترتب عليه الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن[9] وبيان ذلك أنّ الفعل إذا أمر به ونهي عنه من جهة واحدة وفي وقت واحد، لا يخلو حاله في نفسه أن يكون حسنا أو قبيحا، ولا يمكن أن

1- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 62.

2- الشيرازي: التبصرة، ص 260؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 86.

3- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 49.

4- الآمدي: الإحكام 3/ 180؛ آل تيمية: المسودة، ص 207.

5- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 376.

6- الغزالي: المستصفى، ص 91.

7- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 376.

8- الباجي: إحكام الفصول، ص 409؛ الشيرازي: التبصرة، ص 262.

9- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 376.

يكون حسنا قبيحا، أو مصلحة مفسدة في الوقت نفسه، فإذا أمر الشارع به ونهى عنه في وقت واحد من جهة واحدة، فإن كان قبيحا في نفسه فقد أمر بقبيح، وإن كان حسنا في نفسه، فقد نهى عن حسن، وذلك محال على الله تعالى.

وردّ الأشاعرة هذا الاستدلال بناء على ما هو معروف من مبادئهم الكلامية، فهم ينكرون التحسين والتقبيح العقليين، ولا يسلمون بأنّ أوامر الله تعالى ونواهيه معلّلة بالحكمة والمصالح، وعلى ذلك فليس الفعل في ذاته حسنا أو قبيحا حتى يقال إنّ الله تعالى في هذه الصورة يكون آمرا بالقبيح وناهيا عن الحسن، لأنّ الأمر بالفعل كما قال الباجي لا يدل على حسنه، والنهي عنه لا يدلّ على قبحه، وإنّما الذي يدل على حسن الفعل أن نؤمر بمدح فاعله، والذي يدلّ على قبحه أن نؤمر بذم فاعله، وإذا سلم بأصل التحسين والتقبيح، فالجواب أنّ الأمر بالفعل يدلّ على حسنه بشرط أن لا ينهى عنه، والنهي عنه يدل على قبحه بشرط أن لا يؤمر به[1].

والجواب قريب من ذلك بالنسبة إلى أصل المصلحة، فالأمر والنهي عند الأشاعرة ليسا مبنيين على المصالح والمفاسد، لذلك لا يجوز القول بأنّ الشارع في هذه الصورة قد نهى عمّا فيه مصلحة وأمر بما فيه مفسدة. وعلى فرض التسليم بأصل انبناء الأوامر على المصالح والنواهي على المفاسد، فالمحذور المذكور غير موجود، لأنّه يجوز أن يقال – كما بيّن الآمدي – إنّ الفعل مشتمل على المصلحة حالة الأمر، ومشتمل على المفسدة حالة النهي، فلا مفسدة حالة الأمر، ولا مصلحة حالة النهي كما قررت المعتزلة[2].

4- أنّ القول بجواز نسخ الفعل قبل وقته فيه إغراء بالمعاصي، لأنّ كلّ أمر بناء على ذلك يجوز حسب الظاهر أن لا يريده الشارع من المكلّف[3]، ولا يجوز عند المعتزلة أن يأمر الله بما لا يريد، ولو جاز ذلك لترتب عليه عدم الوثوق بقول من أقوال الشارع[4].

والجواب عند أهل السنّة أنه يجوز أن يأمر الله تعالى عباده بما لا يريد، فدليل المعتزلة باطل بناء على بطلان أصله[5].

ومما قيل في الردّ على المعتزلة أنّ أدلتهم في نفي النسخ قبل دخول الوقت لا تخرج في عمومها عن الأدلة التي ذكرت في إبطال أصل النسخ، وخاصة الأدلة القائمة على أصل المصلحة، وبما أنّ هذه

1- إحكام الفصول: ص 408.

2- الإحكام: 3/ 191.

3- أبو الحسين البصري: المعتمد 1/ 377

4- الآمدي: الإحكام 3/ 189.

5- ابن حزم: الإحكام 4/ 101؛ الأمدي: الإحكام 3/ 190.

الأدلة باطلة في النسخ فهي باطلة في هذه الصورة[1]. قال ابن حزم "ومن جعل هذا بداء فقد جعل النسخ بداء ولا فرق. وكلّ ما أدخلوه في نسخ الشيء قبل أن يعمل به راجع عليهم في نسخه بعد أن يعمل به ولا فرق"[2].

وتعتبر الردود المتقدّمة أدلة لجمهور أهل السنّة القائلين بالجواز، لأنّ نفي الاستحالة يثبت الإمكان. وقد استدلّ الجمهور إضافة إلى ذلك بعدّة أدلة أخرى غير كلامية أكثرها متعلّق بالوقوع لا بمجرّد الجواز، لأنّها أمثلة فسّروها بأنّها نسخ للحكم قبل وقت فعله، وهي مع ذلك لم تسلم من النقاش، وبما أنّها ليست كلامية فليس من غرضنا ذكرها، وإنّما نكتفي منها بدليل له علاقة ببعض الأصول الكلامية[3] وهو أنّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح[4].

وقد اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه يهمّنا منها الوجه الكلامي وهو أنّ إبراهيم عليه السلام قد قام بفعل الذبح وهو إمرار السكين على الرقبة لكنّ الله تعالى قد يكون جعل على عنق ولده إسماعيل عليه السلام صفيحة من حديد[5] وبناء على ذلك فإنّ الحكم نسخ بعد وقت فعله لا قبله.

وأجاب الأشاعرة بأنّ هذا التأويل يقتضي أنّ الله تعالى أمره بالفعل، لكنّه منعه من إنفاذه بتلك الصفيحة، وهذا الاعتراض لا يصحّ على مذهب المعتزلة لأنّه تكليف بما لا يطاق، وهو باطل عندهم، ثمّ إنّ ذلك معجزة عظيمة لو صحّت لاشتهر نقلها[6].

وممّا اعترض به المعتزلة على الجواز الذي يذهب إليه أهل السنّة، أنّ جواز النسخ قبل الوقت يفضي إلى أن يكون الفعل الواحد مأمورا منهيا، والأمر والنهي كلام الله، وكلامه تعالى صفة قديمة واحدة عند أهل السنّة، فيترتّب على ذلك أن يكون الكلام الواحد أمرا نهيا بشيء واحد في وقت واحد، وهو محال. والجواب المعروف عند الأشاعرة، أنّ كلام الله الذي هو صفة واحدة لا يختلف في ذاته وإنّما يختلف بحسب اختلاف مُتعلّـقَاته فإذا تعلقت الصفة بطلب الفعل سميت أمرا، وإذا تعلقت بتركه سميت نهيا، ثمّ إنّ الأمر والنهي في حق الحكم الواحد إنّما يمتنعان لو اتّحد زمان التعلق بالفعل والترك، والصورة المذكورة جائزة لأنّ المأمور والمنهيّ وإن كان زمانه واحدا، فإنّ زمان تعلق

1- الشيرازي: التبصرة ص 262.

2- الإحكام: 4/ 101.

3- الملاحظ أنّ الآمدي رغم أنّه أشعريّ يجيز نسخ الفعل قبل وقته فقد ضعّف استدلال الأشاعرة بهذا الدليل الذي ذكرناه، كما ضعف أغلب الأدلة العملية التي احتجّ بها أصحابه (الإحكام 3/ 184-188).

4- الرّازي: المحصول 1/ 541

5- المعتمد: 1/ 380.

6- الباجي: إحكام الفصول ص 406؛ الآمدي: الإحكام 3/ 184.

الأمر به غير زمان تعلق النهي به، وإذا تغاير الزمان فلا محال[1].

فائـدة المسألـة

تبيّن ممّا تقدم أنّ الخلاف في هذه المسألة له جانبان:

أحدهما: الخلاف في الجواز.

ثانيهما: الخلاف في الوقوع.

والأوّل هو الذي استحضرت فيه الأصول الكلامية المتعلقة بما يجوز في حق الله تعالى وما لا يجوز.

أمّا الجانب الثاني الذي لم نفصّله فهو أصولي فقهي يتعلق في عمومه بالخلاف في تأويل الأمثلة العملية وتخريجها على صور الخلاف.

وهذا الجانب هو الذي تظهر فيه فائدة الخلاف الكلامي في الجواز، لأنّ الذين يجيزون الصورتين المذكورتين يقولون بالوقوع، فيتطابق عندهم الجواز الكلامي مع الوقوع العملي. أمّا الذين يمنعون جواز ذلك بناء على خلفيتهم الكلامية، فينكرون الأمثلة العملية، ويؤوّلونها تأويلات تخرجها من محلّ الخلاف.

ومع ذلك فإنّ المسألة التي أعرضنا عن تفصيل كثير من صورها المتداخلة يعدّ الخلاف فيها افتراضيا قليل الفائدة بعد انقضاء زمن الوحي الذي هو زمن النسخ، إذ لا نسخ بعد ذلك. والمهمّ بالنسبة إلى الفقهاء بعد انقطاع الوحي هو التثبت من الصدق التاريخي لأمثلة الوقوع بقطع النظر عن كون ما وقع فعلا كان قبل العلم بالمنسوخ أو بعده أم كان قبل وقت الفعل أو بعده، إذ المطلوب هو التحقق من أنّ المكلّفين غير مطالبين بالحكم المنسوخ وأنّ الواجب في حقّهم هو العمل بالحكم الناسخ بقطع النظر عن الصورة التي حصل بها النسخ.

أمّا الخلافات الكلامية التي أثيرت في مبحث الجواز، فهي خلافات بعدية حدثت بين المتكلمين لم تكن لها علاقة بوقائع النسخ زمن الوحي، وإنما لجأ إليها الأصوليون الذين غلب عليهم الكلام بطرق لا تخلو من التكلّف والتعقيد، ولم يكن الأصوليون والفقهاء في حاجة أكيدة إلى ذلك، لأنّ جوهر الخلاف متعلّق بالوقوع، فإذا ثبت ذلك في بعض الأحكام بطل الخلاف في الجواز بداهة

أصولها الكلامية

1- التكليف بالمحال (بما لا يطاق).

1- الآمدي: الإحكام 3/ 191-192.

2- التحسين والتقبيح.

3- مسألة الصلاح والأصلح (تعليل الأحكام بالمصالح).

4- مسألة البداء.

5- العلاقة بين الأمر والإرادة.

6- كلام الله تعالى (وحدته في ذاته واختلاف مُتَعلّقَاته).

الفصل الثالث
الإجماع

المبحث الأول: مسألة حكم منكر الإجماع.
المبحث الثاني: مسألة الإجماع والإمامة.

تمهيد

ليس الإجماع من جنس المسائل الاعتقادية التي أخذت من علم الكلام وأدخلت في علم أصول الفقه، كمسألة كلام الله تعالى وغيرها، وإنّما هو دليل شرعي عند القائلين به من المتكلمين والأصوليين يوظفه كلّ منهم في القضايا الخاصة بعلمهم.

وقد نقل عبد الكافي السبكي عن بعض المعترضين الذين ينكرون فائدة علم الأصول وينفون خصوصياته قولهم: "لم يبق من أصول الفقه إلاّ الكلام في الإجماع، وهو من أصول الدين أيضا"[1]. وحاصل هذا الاعتراض أنّ الكلام في الإجماع وإن كان من أصول الفقه، فهو من أصول الدين بدرجة أولى، ويمكن الاكتفاء بما ذكره المتكلمون في خصوصه دون حاجة أكيدة إلى ما ذكره الأصوليون من نبذ مأخوذة من علم الكلام.

لكنّ الناظر في كتب علمي الكلام والأصول يدرك أنّ الإجماع منهما بوصفه دليلا مشتركا، ومع ذلك فهو مبحث أصولي أكثر منه كلاميا، لأنّ الأصوليين هم الذين تخصصوا في تفصيل مباحثه من حيث التعريف، والحجيّة، والشروط، وإمكان الوقوع وغير ذلك. وإذا كان الأصوليون يحيلون تفصيل الكلاميات على كتبهم الكلامية، فإنّ المتكلمين يفعلون مثل ذلك في المسائل التي يعتبرونها أصولية مثل الإجماع، فالجويني مثلا حين ألجأه السياق إلى الكلام على أصل الإجماع قال "وهذا ما لا مطمع في تقريره هاهنا، وقد ذكرنا في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدلّ على صحة الإجماع"[2] ثم تكلم عليه باختصار في أقلّ من صفحتين.

1- الإبهاج: 1/ 7.

2- الإرشاد: ص 417.

والحاصل أنّه من الواضح أنّ تفاصيل مباحث الإجماع من حيث هو دليل شرعي صناعة أصولية، غير أنّه لّما كان للمتكلمين آراء مختلفة في حجّية الإجماع، وفي بعض مسائله، ذكرها الأصوليون في سياق مباحثهم على سبيل الموافقة أو الإنكار.

وهذا يعني أنّ مبحث الحجّية ليس مبحثا كلاميا أدخل في أصول الفقه، بل هو مبحث أصوليّ، للمتكلمين فيه آراء كالأصوليين، والفقهاء وغيرهم.

لذلك سوف لن نتكلم على مسألة حجّية الإجماع، لأنّ أكثر الأدلة التي توسع الأصوليون في بيانها شرعية سمعية وإن اختلفوا في بعض وجوه دلالة العقل على الإجماع.

والواقع أنّ مباحث الإجماع فيها إشارات إلى بعض المسائل الكلامية المتفرقة التي يصعب إفرادها بمباحث مستقلة يتعلق بها غرضنا، مثل هل يصحّ إثبات وجود الله تعالى وصحّة رسالة النبي ﷺ بالإجماع؟، وهي مذكورة بوصفها مثالا لعدم جواز الاستدلال بالإجماع على ما تتوقف عليه صحّة الإجماع[1]. ومثل مواقف الأصوليين ممن يعتبرونهم مبتدعين من أصحاب الفرق المخالفة هل يعتدّ بخلافهم بحيث لا ينعقد الإجماع دونهم أولا؟[2].

وتوجد مع ذلك مسألتان تقتضيان الذكر، هما حكم منكر الإجماع، والإجماع عند الشيعة القائلين بعصمة الأئمة، وهما مسألتان لكلّ منهما وجهان – سيأتي بيانهما- أحدهما كلامي اعتقادي، والآخر أصولي شرعي، إلى جانب ارتباطهما الوثيق بمسألة الحجّية. لذلك سنكتفي بذكرهما دون غيرهما من المسائل المذكورة عرضا.

ولهذا السبب لم يتضخّم حجم هذا الفصل كغيره من الفصول.

المبحث الأول: المسألة الأولى حكم منكر الإجماع

ليس الحكم على منكر الإجماع عند الأصوليين قولا مطلقا يرسل على عمومه دون مقدمات ولا ضوابط، بل له أصول يبنى عليها، وأقسام لكل قسم منها حكم خاصّ به وإن اختلفوا في ذلك.

وأهمّ المقدّمات أو الأصول التي يتوقف عليها حكم الأصوليين على منكر الإجماع ثلاث:

1- لأنّ ذلك يلزم منه الدور كما يقول الأصوليون، إذ أنّ صحة الإجماع متوقفة على صحّة النصوص الدالة على عصمة الأمّة، وصحة هذه النصوص متوقفة على وجود الله المرسل، وعلى كون محمد رسولا (الآمدي: الإحكام 1/ 406).

2- الغزالي: المستصفى ص 145.

مثال ذلك أنّ ابن حزم أخرج من أهل الإجماع عددا من الفرق مثل الأزارقة والإباضية والروافض، بل إنّه سمى بعض المتكلمين مثل العلاّف والنظّام وغيرهما (مراتب الإجماع: ص 13-14).

1- ثبوت حجّيته:

فحكم الأصولي على مخالف الإجماع بأنه آثم أو مبتدع أو كافر يتوقّف على ثبوت حجّيته عنده.

أما الذي ينكر حجّية الإجماع فليس له حكم يطلقه على المخالف، لأنه لا وجود للإجماع أصلا عنده حتى يخالفه المخالفون. هذا إذا كان لا يتصور إمكان وقوعه، أما إذا كان يرى إمكان ذلك وينكر حجّيته ولو وقع فمخالفه أيضا لا يعدّ مخطئا عنده، وهو لا يخطّئ نفسه بذلك بداهة.

والذين يثبتون وقوع الإجماع ويرون أنه حجّة يختلفون في نوع الإجماع الذي يثبته كل منهم، فالذي يقول بإجماع الأمة في عصر من العصور يخطّئ منكر هذا النوع من الإجماع، والذي يقول بإجماع الصحابة لا يخطّئ إلا من ينكر خصوص إجماعهم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى من يقول بإجماع العِتْرة أو غيرهم.

2- درجة أدلة ثبوت الحجّية:

أي إنّ الذين يرون أنّ أدلة ثبوت حجّية الإجماع قطعية تبلغ درجة العلم لهم حكم، والذين يرون أنّها ظنيّة لهم حكم آخر.

3- أقسام الإجماع:

فليس حكم منكر الإجماع القطعي أو ما ثبت به كحكم منكر الإجماع الظنّي أو ما ثبت به، وليس حكم منكر الإجماع القولي أو ما ثبت به، كحكم منكر الإجماع السكوتي أو ما ثبت به.

وبهذا يظهر خطأ الذين يطلقون القول بتكفير منكر الإجماع. وهذا التسرّع في التكفير ظاهرة سلبية شاعت في بعض الأوساط كالفقهاء غير المحققين، وغيرهم ممن ليس من غرضنا ذكر أقوالهم.

وقد انتقد الأصوليون هذه الظاهرة نقدا إجماليا بالإنكار، ونقدا علميا بتفصيل المسألة وبيان ضوابطها.

ومن أقوالهم في الإنكار الإجمالي قول الجويني:

"فشا في لسان الفقهاء أنّ خارق الإجماع يكفر، وهذا باطل قطعا، فإنّ من ينكر أصل الإجماع لا يكفّر، والقول في التكفير والتبرّي ليس بالهيّن"[1].

أما كلامهم التفصيليّ فيفرّقون فيه بين منكر الإجماع أصلا ومنكر الحكم الثابت به:

1- حكم منكر أصل الإجماع:

1- البرهان: 1/ 462.

والمقصود بذلك حكم القائلين بالإجماع على من ينكر حجيّته ولا يراه طريقا تثبت به الأحكام.

أكّد ابن السبكي على لسان جمهور أهل السنّة أنّهم لا يكفّرون من أنكر الإجماع السكوتي، والإجماع الذي لم ينقرض أهل عصره، ونحو ذلك من الإجماعات التي اختلف العلماء في حجيتها[1] كإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الكوفة ونحوهما.

وصرّح الزركشي بأنّه لا خلاف في أنّ منكر ذلك لا يكفَّرُ ولا يبدّع[2].

وإنّما الخلاف في حكم من أنكر أصل الإجماع وقال إنّ الله تعالى لم يجعله حجّة شرعية لخلقه[3].

لم يتفق جمهور الأصوليين على تكفير منكر أصل الإجماع، فقد أكّد ابن السبكي أنّه لا شكّ في اعتبار ذلك بدعة، أما القول في تكفيره فمختلف فيه حسب الخلاف في تكفير أهل البدع والأهواء[4].

ويظهر أنّ القول الأقوى عندهم هو عدم التكفير حسب كلام عدد من الأصوليين قبل ابن السبكي، فقد ذهب إمام الحرمين الجويني إلى أنّ من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفّر[5] والإجماع واحد من هذه الطرق.

أمّا الرازي فقد كان أكثر صراحة ووضوحا حين أكّد "أنّ أدلّة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم" ثم قال "فبتقدير أن يكون أصل كون الإجماع حجّة معلوما لا مظنونا، لكنّ العلم به غير داخل في ماهية الإسلام، وإلا لكان من الواجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإسلام أحد حتّى يعرّفه أنّ الإجماع حجّة، ولّما لم يفعل ذلك، بل لم يذكر هذه المسألة صريحا طول عمره، علمنا أن العلم به ليس داخلا في ماهية الإسلام"[6].

وقد ردّ القرافي ذلك بما خلاصته أنّ الرسول ﷺ إنّما كان يبيّن للداخل في الإسلام أصول الإيمان لا مبطلاته التي توجب الردّة كتبديل معنى آية ونحو ذلك، وعدم ذكره لِمَا يبطل الإيمان ليس دليلا

1- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 2/ 267.

2- البحر المحيط 4/ 524.

3- يقصدون بذلك حكم من أنكر أصل الإجماع مهما كان نوعه، أي من رفض جميع أنواعه ولم يقل بواحد منها، فالذي يقول بإجماع الصحابة من الظاهرية مثلا، وينكر إجماع جميع المجتهدين في عصر من العصور لا يدخل في هذا الحكم، لأنه لا ينكر أصل الإجماع ويقول بنوع من أنواعه. وقد يفهم من إطلاق بعضهم أنّهم يقصدون حكم منكر مجتهدي الأمّة بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر من العصور على حكم من الأحكام، وذلك لأنّ هذا المفهوم هو الذي ركّزوا على حجّيته مستدلّين بالنصوص التي يرونها تدلّ على عصمة الأمة.

4- رفع الحاجب: 2/ 267.

5- البرهان: 1/ 462.

6- المحصول: 2/ 98-99.

على أنه لا يبطله[1].

ومع ذلك فإنّ عمدة الرازي في عدم تكفير منكر أصل الإجماع هي أنّ أدلة تأصيله ليست مفيدة للعلم، بمعنى أنّها ليست قطعية. وذلك لأنّه لم يكد يسلم دليل سمعي أو عقلي من الاعتراض على قطعيته من قبل القائلين بالإجماع أنفسهم، لا من قبل الخصوم فقط.

فقد جزم إمام الحرمين بأنه لا مطمع في إسناد ثبوت الإجماع إلى العقل، كما أنه لا مطمع في إسناد ذلك إلى دليل سمعي قاطع من غير اعتبار واسطة، والواسطة القاطعة المعتمدة عنده هي اطّراد العادات[2] الذي يسميه غيره دليلا عقليا أو طريقا معنويا.

أمّا الغزالي فرأى أنّ الآيات التي جرت عادة الأصوليين بالاستناد إليها إنّما هي ظواهر لا تنص على الغرض، وأهمّها الآية التي احتجّ بها الشافعي وتبعه في ذلك كثيرون، وهي قوله تعالى ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [3] فهي عنده ليست نصّا في الغرض الذي هو تحريم مخالفة إجماع المؤمنين، لأنّ الظّاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرسول ويشاقـِّهِ ويتّبع غير سبيل المؤمنين في نصرته نولـِّهِ ما تولى[4].

والمسلك الأقوى عنده هو التمسّك بحديث "لا تجتمع أمتي على الخطإ"[5] لأنّه أدلّ من حيث اللفظ[6]. وإذا قيل إنّه خبر آحاد فقد تظاهرت الرواية عن الرسول ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة من الخطإ[7].

واستنتج الآمدي بعد جدل طويل –كعادته في جلّ المسائل – أنّ التمسّك بالآيات إن كان مفيدا

1- نفائس الأصول: 6/ 2885.

2- البرهان: 1/ 438.

3- النساء: 114.

4- المستصفى: ص 138.

5- شاع في كتب أصول الفقه ذكر هذا الحديث بلفظ "الخطإ" لكنّ المحققين في تخريج الأحاديث أكدوا أنـه لا وجـود له بهذا اللفظ. أما الحديث المعروف ففيه لفظ "الضلالة". فقد روي عن أنس بن مالك أنه قال: سـمعت الرسـول ﷺ يقول: "إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم" رواه ابن ماجه: كتاب الفتن (36) باب السواد الأعظم (8) الحديث رقم 3950 ؛ 2/ 1303. وجاء في الصفحة نفسها حسب زوائـد الشـهاب البوصيري على سنن ابن ماجه أنّ فيه أبا خلف الأعمى، وهو ضعيف، وقال الحافظ العراقي: "جاء بطرق في كلها نظر". وفي تخريج أحاديث اللمع للغماري أنه لا يعرف الحديث بلفظ الخطإ، أما لفظ الضلالة فله طرق أخرى عن ابن عباس إسنادها حسن (ص246).

6- يصعب القول بأنّ الحديث يدل على المقصود حسب لفظ "الضلالة".

7- المستصفى: ص138.

للظنّ فهو غير مفيد للقطع، ورأى أنّ السنّة هي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجّة قاطعة[1] وضعّف التمسّك بطريق العقل أو العادة الذي يتلخّص في أنّ العادة تحيل اتفاق أهل العصر على الخطإ[2].

وليس من غرضنا الدخول في تفاصيل أدلّة الحجية، فهي كثيرة ومعروفة في كتب الأصول، وإنما ذكرنا الآراء للدلالة على أنّ مسألة القطع التي بنى عليها البعض تكفير مخالف الإجماع مختلف فيها.

وليس معنى ذلك أنّ الإجماع ليس حجّة عند الجمهور، بل هو حجّة عندهم، غير أنّ بعضهم يرون أنه ظني لأنّ أدلته ظنية كالرازي ومن وافقه، والظنّ يعمل به في الشرعيات دون القطعيات الاعتقادية كالتكفير الذي ليس أمرا هيّنا. ومع أنّ أكثرهم يرون أنّ الإجماع قطعي[3] فقد تردّدوا في تكفير منكره ولم يجزموا بذلك.

وقد صرّح بعضهم بأنّهم لا يكفّرون النظّام[4] والشيعة لجحدهم الإجماع وتجويز الخطإ على أهله[5].

2- حكم منكر الحكم الثابت بالإجماع:

أطلق الرازي القول بأنّ جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء، وذلك بناء على أنّ أدلة أصل الإجماع ليست قطعية عنده، فما تفرّع عليها أولى أن لا يفيد العلم، وإنما غايته إفادة الظنّ، ومنكر المظنون لا يكفّر إجماعا[6].

وتعجّب من الفقهاء من جهة أنّهم أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، واتفقوا على أنّ من تأوّل هذه النصوص وأنكر دلالتها على الإجماع لا يكفّر، لكنّهم مع ذلك قالوا "الحكم الذي دلّ عليه الإجماع مقطوع به، ومخالفه كافر أو فاسق، فكأنّهم جعلوا الفرع أقوى من الأصل، وذلك غفلة عظيمة"[7].

وإذا كان الرازي قد أطلق الحكم بعدم التكفير بناء على أنّ أدلة أصل الإجماع ليست قطعية عنده،

1- الإحكام: 1/ 317-318.

2- م.ن: 1/ 319-320.

3- الإسنوي: نهاية السول 2/ 752.

4- اختلف الأصوليون في تصوير مذهبه، فقيل إنّه ينكر أصل الإجماع، وقيل إنّه يقول بتصوره، وأنّه حجّة، لكنّه فسّره بأنّه كل قول قامت حجّته، ولو كان قول واحد. أما الإجماع الذي ينكر حجّيته فهو الإجماع كما يصوره الجمهور (الزركشي: البحر المحيط 4/ 440).

5- القرافي: نفائس الأصول 6/ 2883.

6- المحصول: 2/ 98.

7- م.ن: 2/ 18.

فقد ذهب آخرون إلى التفصيل ففرّقوا بين الحكم الثابت بالإجماع العام أو القطعي، والحكم الثابت بإجماع الخاصّة أو الظنّي.

أ- الحكم الثابت بإجماع العامة:

وهو الحكم الذي يشترك فيه العامة والخاصّة ولا يكاد يجهله أحد كأعداد الصلوات وركعاتها والحجّ، والصيام، وتحريم الخمر والزنا والسرقة ونحو ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

فمثل هذه الأحكام المجمع عليها قطعية الثبوت، ومنكرها عند كثير من الفقهاء كافر، لأنه بإنكارها صار جاحدا للقطعي من الدين، وغير مصدّق لقول الله ورسوله، فإنكاره كإنكار أصول الدين[1].

و ضيّق بعضهم مدخل التكفير فلم يكفّروا من كان قريب عهد بالإسلام، ولم يبلغه ذلك الحكم بيقين، فهو معذور لذلك[2].

وانتقد آخرون هذا الحكم بأنّ التكفير هنا ليس سببه أو مناطه إنكار الحكم من حيث هو مجمع عليه، لأنّ منكر الحكم المجمع عليه بإجماع قطعي لا يكفّر عند الجمهور خلافا لبعض الفقهاء، وإنّما سبب التكفير أمر آخر غير ذلك، هو إنكار المعلوم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس وما يجري مجراها[3] فمداركها ثابتة بالضرورة الدينية من غير توقف على واسطة الإجماع. وهذه نفسها يُفَرَّقُ فيها بين عدم الالتزام العملي والجحود النظريّ.

ب- الحكم الثابت بإجماع الخاصة:

وهو الحكم الذي ثبت بإجماع ظنّي سبيله الاجتهاد، أو أصله خبر آحاد، ونحو ذلك من أنواع الإجماع التي لا ترقى إلى مستوى النوع السابق، ولا يعلمها في الغالب إلا الخاصّة من الفقهاء. مثل أحكام الجنايات، وحجب بني الأمّ بالجدّ في الميراث، وإفساد الحجّ بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وغير ذلك من الأحكام الخفية التي يعذر العامة بجهلها.

فهذا النوع من الأحكام لا يكفّر جاحده اتفاقا، وإنّما يخطّأ ويدعى إلى متابعة الصّواب، لأنّ الإجماع الظنّي حجّة في الشرعيات التي لا يشترط فيها القطع كأصول الدين[4].

فائـدة المسألـة

1- الآمدي: الإحكام 1/ 405 ؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 525.

2- ابن السبكي: رفع الحاجب 2/ 267.

3- م.ن: 2/ 275-276.

4- الآمدي: الإحكام 1/ 405؛ القرافي: شرح تنقيح الفصول ص 327؛ ابن السبكي: رفع الحاجب 2/ 268-272؛ الزركشي: البحر المحيط 4/ 525.

ليست هذه المسألة من الكلاميات التي أدخلت في أصول الفقه، بل هي بطبيعتها تحمل وجهين أحدهما كلامي اعتقادي، والآخر شرعي، والشرعي بدوره يمكن تقسيمه إلى جانبين أحدهما أصولي، والآخر فقهي. يؤيّد ذلك أنّ المتكلّمين والأصوليّين والفقهاء قد اشتركوا في مناقشة التكفير والتبديع المتعلق بالإجماع، وإن كان كلّ منهم يهمّه الحكم على منكر الإجماع من جهة اختصاصه؛ فالمتكلمون يهمهم الحكم على منكر الاعتقاديات المجمع عليها، والفقهاء يهمّهم الحكم على منكر الأحكام الفقهية الثابتة بالإجماع، أما الأصوليون فمن المفروض أن يهتمّوا بحكم منكر أصل الإجماع بوصفه دليلا شرعيا، لكنهم مع ذلك شاركوا الفقهاء فتكلموا في إنكار الحكم المجمع عليه، وناقشوهم في بعض إطلاقاتهم التي فيها شيء من التسرّع أو المبالغة في الهجوم على التكفير، لأنّ ذلك ليس أمرا هيّنا، كما أنهم شاركوا علماء الكلام من جهة الحكم على منكر القطعيات الشرعية التي يعدّ منكرها كالمنكر لأصل من أصول الدين، ومن جهة أنّ الأصوليين من أهل السنّة كان لهم موقف غير تكفيري من المتكلمين الذين ينكرون أصل الإجماع كالنظّام والشيعة.

وبهذا يظهر الموقع الوسطي لعلم أصول الفقه من حيث أنّه يتصل بعلم الكلام من جهة، وبالفقه من جهة أخرى.

ويمكن تحديد الجوانب الثلاثة لهذه المسألة بطريقة أخرى، فنقول: هي فقهية من جهة الحكم، وكلامية من جهة الموضوع، وأصولية من جهة السبب. وهي جهات متكاملة، لأنّ هذه المسألة يصدر في خصوصها حكم فقهي، موضوعه كلامي، لسبب أصولي.

وهذا يحتاج إلى شيء من البيان كالتالي:

1- جهة الحكم:

أي إنّ الحكم بالتكفير أو التبرئة منه يعتبر حكما فقهيا في ذاته بقطع النظر عن سببه ومضمونه. ومما يؤكد وجهه الشرعي أنه تترتب عليه آثار عملية في الدنيا كالمنع من الإرث لغير المسلم، ونحو ذلك.

2- جهة الموضوع:

أي مضمون الحكم ومحتواه، أو الصفة التي يوصف بها المحكوم عليه، وهي الكفر أو الإيمان.

3- جهة السبب:

أي الحيثية التي بُني عليها الحكم، وهي حيثية أصولية لأنّ سبب الحكم في هذه المسألة هو إنكار أصل من أصول الفقه، هو الإجماع، أو إنكار حكم ثابت به.

والحاصل أنّ الأصوليين في هذه المسألة التي تلتقي فيها العلوم الثلاثة، كانوا يدركون خطورة الموضوع المحكوم به الذي هو التكفير، لذلك تجنّبوا الإطلاق، وكانت لهم تحفّظات على مواقف

بعض الفقهاء، ففصّلوا المسألة، وضيّقوا منافذ التكفير إلى أقصى حدود التضييق حتى حصروها في بعض الأحكام الضرورية التي تفرضها البداهة الشرعية بغير خلاف، بل تنازل بعضهم عن التمسّك بقطعية أدلة الإجماع التي يقرّ بها أكثر القائلين به، فتكفير المسلم عندهم أعظم خطبا من التمسّك بقطعية أصل تكفي ظنّيته الراجحة في إثبات الأحكام الشرعية.

أصولها الكلامية

1- التكفير والتبديع.

2- مبطلات الإيمان (ليس إنكار الإجماع من ذلك).

المبحث الثاني: المسألة الثانية- الإجماع والإمامة

لقد أدخلنا هذه المسألة في بحثنا لأنها ذات وجه كلاميّ مختلف فيه هو الإمامة وما يتعلق بها من عقيدة العصمة.

رأينا في المسألة السابقة أنّ الأصوليين من أهل السنة ينسبون إلى الشيعة إنكار أصل الإجماع ولا يكفرونهم لذلك.

لكنّ هذه النسبة لا ينبغي التسليم بها على إطلاقها، لأنّ الشيعة يقولون بمفهوم مخصوص للإجماع ذكره الأصوليون من أهل السنّة وناقشوه، وللشيعة أيضا توضيحات في ذلك وردود على مخالفيهم.

والواقع أنّ اعتقاد الشيعة في عصمة الإمام يقتضي إنكار أصل الإجماع لأنّ الأئمة المعصومين عندهم[1] ليسوا مجرّد رواة للسنّة، بل إنّ أقوالهم تعدّ سنّة، وهم أنفسهم مصدر للتشريع[2]، فلا حاجة إلى الإجماع بناء على ذلك في القرون التي ظهروا فيها بعد الرسول ﷺ، أما بعد غيبة الإمام الأخير، أي في عصور غيبته فلا حجّة لإجماع الأمة بالمعنى الذي يذهب إليه أهل السنّة، لأنّ الشيعة ينكرون عصمة الأمة، ويمنعون تصوّر وقوعه، وعلى فرض وقوعه، فهو ليس حجّة غير قابلة للخطإ كقول

1- يرى الإمامية الإثنا عشرية أنّ الأئمة المعصومين هم على التوالي: علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وزين العابدين بن الحسين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلي الرضا، ومحمد الجواد، وعلي الهادي، والحسن العسكري، ومحمد ابن الحسن العسكري، وهو الإمام الغائب، والمهدي المنتظر، أما الإمامية الإسماعيلية فيخالفونهم ابتداء من الإمام السابع لأنهم يرون أنه إسماعيل الإبن الأكبر لجعفر الصادق، وليس موسى الكاظم.

2- المظفّر: أصول الفقه 2/ 61.

المعصوم عندهم[1].

لذلك لم يكن الأصوليون الأوائل من الشيعة الإمامية الإثني عشرية، والإسماعيلية أيضا يعدّون الإجماع ضمن أدلة التشريع.

فقد عقد القاضي النعمان[2] الإسماعيلي في كتابه "اختلاف أصول المذاهب" فصلين أطال فيهما الردّ على القائلين بالإجماع، وناقش أغلب أدلتهم النقلية مناقشة مفصّلة[3].

ومن ذلك أنّ الشيخ المفيد[4] وهو من مشاهير قدماء الأصوليين عند الشيعة الإثني عشرية حصر الأدلة الشرعية في ثلاثة ليس فيها الإجماع فقال "اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيّه صلّى الله عليه وآله، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه"[5]

لكنّ الشيعة بعد ذلك صاروا يتكلمون على الإجماع بوصفه حجّة شرعية، غير أنّهم كان لهم مفهوم خاصّ لهذا الدليل، لأنّهم لم يكونوا يحتجّون به إلا إذا كان كاشفا عن قول الإمام المعصوم.

يقول الشريف المرتضى[6] "ها هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه، إجماع جماعة على بعض الأقوال يوثق بأنّ قوله داخل في جملة أقوالهم"[7].

لذلك فهم يسمّون هذا النوع من الإجماع بـ "الإجماع الدخولي" لأنّهم يشترطون دخول قول

1- م.ن: 2/ 100-102.

2- أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور، من علماء إفريقية، اشتهر بصحبة المعزّ لدين الله الفاطمي. كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، من مؤلفاته "افتتاح الدعوة للعبيديين" و"دعائم الإسلام" ت: 351 هـ (وفيات الأعيان 5/ 415).

3- قسم الكتاب إلى تسعة أجزاء، وجعل الجزء الثالث خاصا بالردّ على أهل السنة القائلين بحجّية إجماع الأمة، من ص 81 إلى ص 104، وخصّص الجزء الرابع للردّ على أنواع الإجماع التي اختلفوا فيها كإجماع الصحابة، وأهل المدينة، وأهل الكوفة، من ص105 إلى ص 136.

4- أبو عبد الله محمد بن محمّد بن النعمان البغدادي، الملقّب بالشيخ المفيد، من أعلام الشيعة الإمامية، له تصانيف كثيرة، مثل "الإرشاد" في الفقه، و"الإيضاح" في الإمامة. ت: 413هـ (هدية العارفين: 6/ 61).

5- التذكرة في أصول الفقه: ص18.

6- محمد بن أبي أحمد، الشريف الرّضي الشيعي، نقيب العلوية ببغداد، له تصانيف كثيرة مثل "أخبار قضاة بغداد" و"حقائق التنزيل في تفسير القرآن" و"الرّسائل". ت: 406هـ. (هدية العارفين 6/ 60).

7- رسائل الشريف المرتضى: ص 11.

المعصوم فيه.

وقد وضّح مهدي فضل الله أنّ "فقهاء الإمامية يشترطون لصحة الإجماع أو انعقاده مشاركة أحد أئمتهم المعصومين فيه بطريقة ما، وإلا فلا قيمة له بنظرهم حتى ولو أجمع جميع فقهاء أو مجتهدي العصر عليه. وبذلك يكون الإجماع عند فقهاء الإمامية هو الكشف عن رأي الإمام المعصوم"[1].

وهذا الكلام وغيره مما يقوله علماء الشيعة القدامى والمحدثون يعتبر في الحقيقة إنكارا للإجماع بوصفه دليلا مستقلا. وبيان ذلك أنّه لمّا كانت وظيفته عندهم هي الكشف عن قول المعصوم، وكان قول المعصوم عندهم سنّة وليس رواية للسنّة، فإنّ منزلته هي منزلة الخبر المتواتر الكاشف عن قول المعصوم، غير أنّ الفرق بينهما يتمثل في أنّ الخبر المتواتر يثبت نفس كلام المعصوم بلفظه، أما الإجماع فيكشف عنه بغير لفظه، وإنّما يدلّ على رأيه دلالة قطعية، والعصمة بهذا عندهم ثابتة للمنكشف لا للكاشف[2] أي لقول المعصوم لا للإجماع الذي كشف عنه.

وبهذا يكون قولهم بالإجماع مجرّد قول شكلي يثبته صورة وينفيه حقيقة لأنّ أصلهم الكلامي في عصمة الإمام يمنع ذلك، وهو ما تمسّك به فقهاؤهم الأوائل الذين لم يجعلوه دليلا بعد القرآن والسنة وأقوال الأئمة.

ويظهر أنّ أصولييهم بعد ذلك في سياق جدلهم مع أهل السنّة تأثروا بهم أو سايروهم مسايرة ظاهرية في القول بحجّية الإجماع، لكنّهم أدخلوا فيه معتقدهم في عصمة الإمام دون عصمة الأمة، فصار قولهم به لا يختلف عن إنكاره.

وهذا التأثر الشكلي أكّده الشيخ محمد رضا المظفّر وهو من مشاهير علماء الأصول والمنطق عند الشيعة في العصر الحديث حيث يقول "أمّا الإمامية فقد جعلوه (أي الإجماع) أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية وإسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنّيين، أي إنّهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنّة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنّة، أي عن قول المعصوم، فالحجيّة والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف"[3].

وهذا القول بالإجماع ظاهرا على سبيل الموافقة الشكلية مع الإنكار حقيقة لم يكن خافيا على الأصوليين من أهل السنّة حين نسبوا إلى الشيعة إنكار الإجماع، فقد أكّد الإسنوي أنّ الشيعة "وإن

1- الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام: ص 150.

2- المظفّر: أصول الفقه 2/ 105.

3- م.ن: 2/ 97.

نقل عنهم ما يقتضي الموافقة، لكنّهم عند التحقيق مخالفون... فإنّهم يقولون إنّ الإجماع حجّة، لا لكونه إجماعا، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقولـهُ بانفراده عندهم حجة"[1].

لذلك فإنّ ما ذكره الأصوليون من أهل السنة في بيان حجيّة الإجماع لم يكن ردا خاصا بالشيعة بل كان كلامهم موجّها إلى كل الذين ينكرون الإجماع حقيقة من الشيعة وغيرهم. أمّا عصمة الإمام المرتبطة بالإجماع الشيعي فهي مسألة كلامية اكتفوا بالإشارة إليها دون أن يتوقفوا عندها طويلا، لأنهم بيّنوا موقفهم منها بطريقة مفصّلة في كتب علم الكلام كما أكّد ذلك عدد منهم مثل الآمدي الذي قال "وأمّا العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيّنّاه في الكتب الكلامية"[2].

ومع ذلك، فإنّ الرازي لم يكتف بالإشارة العابرة أو الردّ المختصر، بل أطال في مناقشة المسألة كما يفعل المتكلمون، فقد بيّن أدلة الشيعة التي تقوم على أساسين:

أولهما: أنه لا بدّ من الإمام، بدليل أنّ الإمام لطف، وكل لطف واجب، فالإمام واجب. والوجه في قولهم إنّ الإمام لطف هو أنّ حال الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح، ويحثّهم على الواجبات أتمّ من حالهم إذا لم يكن لهم إمام[3].

وهو تقرير دقيق لما يقوله الشيعة أنفسهم، لأنهم يعتبرون نصب الإمام واجبا على الله تعالى، بناء على أنّ الإمام لطف، واللطف واجب، "إذ العلم الضروري حاصل بأنّ العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدّهم عن المعاصي، ويَعِدُهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد"[4].

ثانيهما: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما، بدليل أنّ الخلق إنما احتاجوا إلى الإمام لصحة القبيح عليهم، ولو لم يكن الإمام معصوما، وجاز في حقه فعل القبيح لكان مفتقرا إلى إمام آخر، وهكذا القول في كل إمام، وذلك يلزم عنه التسلسل، وهو محال[5].

وقد استدلّ الشيعة فعلا على وجوب عصمة الإمام بدليل امتناع التسلسل[6].

ثم واصل الرازي تقرير دليلهم موضّحا أنه إذا ثبت وجوب نصب إمام في زمن التكليف، وثبت

1- نعاية السول: 2/ 752.

2- الإحكام: 2/ 356.

3- المحصول: 2/ 47.

4- الحلي: كشف المراد ص 183-184.

5- الرازي: المحصول 2/ 48

6- الحلي: كشف المراد ص 184

أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما "وجب كون الإجماع حجّة، لأنه مهما اتفق العلماء على حكم فلا بدّ وأن يوجد في أثناء قولهم قول ذلك المعصوم، لأنه أحد العلماء، بل سيدهم، وإلا لم يكن ذلك قولا لكلّ الأمة، وقول المعصوم حق، فإذن: إجماع الأمة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق"[1].

وبعد هذا العرض الدقيق لأدلة الشيعة شرع في مناقشتهم مناقشة كلامية مفصّلة، فمرة يبطل الدليل، وأخرى يسلم به ثم يبطله بناء على افتراضات تردّ قولهم.

وقد تركّز المحور الأوّل من الردود على إبطال وجوب نصب الإمام بناء على قاعدة اللطف، وحاصل ذلك أنّ المفاسد ظلت موجودة مع وجود الإمام خاصة في حالات تستّره وخوفه من الظهور تقية[2].

وبعد كلام طويل في ردّ قولهم باللطف وبوجوب ذلك على الله تعالى ناقشهم على فرض التسليم بوجوب نصب الإمام لطفا مفترضا مناظرا يسأله فيجيب فقال "لم قلت إنّه معصوم؟" فإذا أجابه بامتناع التسلسل على أساس أنه لو لم يكن معصوما لافتقر إلى لطف آخر، سأله على افتراض وجوب اللطف "لم لا يجوز أن يكون ذلك اللطف هو الأمّة؟"[3].

وبعد ذلك النقاش المطول الذي بالغنا في اختصاره خلص إلى صلب المسألة الأصولية مع التسليم بعصمة الإمام، فسأل مناظره المفترض "لم قلت إنّ الإجماع يشتمل على قوله؟" وأبطل ذلك من جهة أن العلم باتفاق كل الناس بحيث يحصل القطع بأنه لم يشذ واحد منهم أمر متعذر لا سبيل إليه. ثمّ سلم بإمكان ذلك، لكنّه لم يسلّم بأن يكون قول الإمام الذي يكشف عنه الإجماع صوابا، لاحتمال أن يكون ما قاله تقيّة، فلعلّه لمّا وجد الناس مجمعين على قول خاف من مخالفتهم فأظهر الموافقة على الباطل تقيّة. وختم جدله الطويل مؤكدا أنّ من أحاط بطريقته فيما ذكره من الاعتراضات تمكّن من القدح في جميع مذاهب الشيعة أصولا وفروعا[4].

وللشيعة نوع آخر من الإجماع هو إجماع العترة أي أهل البيت النبوي، ولهم على ذلك عدة أدلة أهمّها آية، وخبر يشاركهم في روايته أهل السنّة.

أمّا الآية فقوله تعالى ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** ﴾ [1].

1- المحصول: 2/ 48-49.

2- م.ن: 2/ 49.

3- م.ن: 2/ 60.

4- م.ن: 2/ 60-61.

1- الأحزاب: 33.

وقالوا – كما هو معروف في كتبهم – إنّ هذه الآية لا تشمل أزواج النبيّ ﷺ، بل إنّ أهل البيت أو العترة هم عليّ وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، ولا يشاركهم في هذه الخصوصية غيرهم، لأن الآية نزلت فيهم وفي النبي ﷺ خاصة[1].

وإذا كان أهل السنّة يفهمون من إذهاب الرجس وإرادة التطهير تخصيص العترة بالفضل والتقوى فإنّ الشيعة يفسرون ذلك بالعصمة من الباطل في الاعتقاد والعمل[2].

وقد ردّ أهل السنّة هذا الاستدلال بأنّ الآية نزلت في نساء النبيّ ﷺ قصد دفع التهمة عنهنّ وامتداد الأعين بالنظر إليهنّ كما يدل على ذلك سياق نزولها ويوضّحه أوّلها وآخرها[3] خصوصا وأنّها مفتتحة بقوله تعالى ﴿ **يَا نِسَاءَ النَّبِيءِ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفًا** ﴾[4] ثم افتتحت الآية التي بعدها بخطاب مواصل لنفس السياق المتعلق بخطاب نساء النبيّ ﴿ **وَقَرْنَ فِي بِيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى** ﴾[5] الآية.

واستدلّ الشيعة على أنّ الآية نزلت في خصوص علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم بأنّها نزلت في بيت أم سلمة كما دلّ على ذلك الخبر "فَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ فاطمةَ وحسنًا وَحُسَيْنًا فَجَلَّلَهُمْ بِكِسَاءٍ وَعَلِيّ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَجَلَّلَهُ بِكِسَاءٍ، ثمَّ قَالَ: اللهُمَّ هَؤُلاَءِ أَهْلُ بَيْتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: وَأَنَا مَعَهُمْ يَا نَبِيَّ اللهِ؟ قَالَ: أَنْتِ عَلَى مَكَانِكِ وَأَنْتِ إِلَيَّ خَيْرٌ"[6].

كما استدلوا على عصمة العترة بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعِتْرَتي: أهل بيتي"[7].

وأجاب أهل السنّة عن الاستدلال برواية أمّ سلمة رضي الله عنها بأنّها معارضة برواية أخرى جاء فيها أنّها قالت "فقلت: وأنا يا رسول الله؟ فقال: وأنتِ"[1] ثم إنّ لفظ أهل البيت حقيقة في نساء

1- الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن 16/ 317.

2- م.ن: 16/ 319.

3- الآمدي: الإحكام 1/ 353-354.

4- الأحزاب: 32.

5- الأحزاب: 33.

6- الترمذي: كتاب المناقب (46) باب في مناقب أهل بيت النبي ﷺ (31) الحديث رقم 3787، وهذا حديث غريب من هذا الوجه 5/ 663.

7- الترمذي: الكتاب والباب السابقان، الحديث رقم 3786، قال: وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه 5/ 662-663.

1- أحمد: 6/ 296 (مسند أم سلمة).

النبي لغة، وتخصيصه ببعض الناس خلاف الأصل[1].

أمّا حديث العترة فهو خبر آحاد، وخبر الآحاد ليس حجّة عند الإمامية، وعلى التسليم بأنه حجّة فيمكن حمله على وجوه أخرى غير العصمة، منها أنّ روايتهم حجّة لأنّهم أَخْبَرُ بحال النبيّ ﷺ من غيرهم. كما أنّه خبر مُعارَض بأخبار أخرى معروفة في فضائل الصحابة، وحمله على هذا الوجه أولى لأنه جمع بين الأدلة[2].

والحاصل أنّ جمهور الأصوليين من أهل السنّة وإن كانوا يحتجّون بأخبار العترة إذا ثبتت، ويحفظون لهم حقّهم في الفضل فإنّهم لا يعتبرون إجماعهم حجّة قاطعة كإجماع علماء الأمة، لأنّهم بعض الأمة، وإنكارهم لإجماع العترة هو كإنكارهم للإجماعات الجزئية، كإجماع الخلفاء الأربعة رغم الإقرار بفضلهم، وإجماع أهل المدينة، ونحو ذلك، فإذا كان إجماع أهل المدينة حجّة عند مالك وأصحابه، فهو ليس الإجماعَ القطعيَّ المصطلح عليه عند الجمهور، بل هو عند المالكية مقدّم على أخبار الآحاد[3] أي إنّه وجه من وجوه الترجيح.

فائـدة المسألـة

إذا انطلقنا من وجهة نظر سنّية فإنّ مسألة الإمامة وما يتعلق بها من عصمة مختلَفٍ فيها ليست في الأصل مسألة كلامية أدخلت في أصول الفقه، لأنّ الإمامة عندهم ليست من أصول الدين، بل هي من القواعد الشرعية التي تُبحث أحكامها في كتب الفقه العملية، وكل ما هو فقهي فعلاقته متينة بعلم أصول الفقه. وقد صرّح الجويني بأنّ الكلام في باب الإمامة ليس من أصول الاعتقاد[4] وأيّده الغزالي في ذلك موضّحا أنّ النظر في الإمامة من الفقهيات[5].

وإذا وقفنا عند حدود هذا القول، فإنّ المسألة تعتبر فقهية خالصة يبحث فيها علم أصول الفقه من حيث الحجّيّة، وعليه فهي ليست من المبادئ الكلامية المستحضرة في علم أصول الفقه، بل هي من الفقه والأصول.

أما إذا نظرنا إلى المسألة من منطلق الفكر الإمامي، فإنّ موضوع الإمامة يعتبر أصلا من أصول الدين، لأنّ نصب الإمام عند الشيعة واجب على الله بمقتضى اللطف الواجب، وعصمته واجبة دفعا

1- الرازي: المحصول 2/ 82.

2- الآمدي: الإحكام 1/ 355.

3- الباجي: إحكام الفصول، ص481.

4- الإرشاد: ص 410.

5- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 253.

للتسلسل الباطل، والتصديق بذلك واجب إيماني. وبناء على ذلك فإنّ الإمامة مبحث كلامي استحضروه في علم الأصول بوصفه مبدأ مسلّما قصد تأصيل الإجماع بما يوافق معتقدهم.

لكنّ أهل السنّة الذين يؤكدون أنّ الإمامة من الفقهيات وليست من أصول الدين لم يخصّوها بباب قارّ من أبواب كتب الفقه المعروفة[1] ولم يرتضوا أن يناظروا الإمامية وغيرهم في هذه الكتب الشرعية العملية، بل نقلوا المسألة إلى علم الكلام مجاراة لمخالفيهم قصد مناظرتهم في نفس الميدان الذي اعتبروه محلا لتأصيل الإمامة بوصفها أصلا من أصوله. والاشتراك في ميدان النظر لا يعني بالضرورة الاشتراك في وجهة النظر، فالشيعة قصدهم تصحيح العقيدة بإثبات الإمامة أصلا من أصولها، بينما أهل السنة قصدهم تصحيح العقيدة بإخراج الإمامة التي ليست منها، بل هي من الفروض الفقهية العملية.

ويؤكد ما قلناه ما جاء في بعض حواشي شرح العقائد النسفية: "لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أنّ القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات... ولا خفاء في أنّ ذلك من الأحكام العملية. ولكن لّما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة، واختلافات باردة، سيّما من الروافض والخوارج، ومال كلّ منها إلى تعصّبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنّه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلّق بأفعال المكلفين، ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام"[2].

فموضوع الإمامة عند أهل السنّة ملحق بعلم الكلام إلحاقا بعديا لضرورة الردّ على الخصوم، لذلك ذكروه بعد مباحث الصانع وصفاته، والنبوّة، والمعاد، وجعلوه من أواخر مباحث كتبهم، فهو ملحق بالتبع للضرورة، وليس داخلا في علم الكلام بالأصالة.

وبما أنّ مبحث الإمامة صار مبحثا قارا من مباحث علم الكلام عند أهل السنّة جاز القول بأنّ الإمامة مسألة كلامية أدخلت في علم أصول الفقه لتصحيح مفهوم الإجماع بإخراج إجماع العترة الذي ليس منه، وإبطال اشتراط كونه كاشفا عن قول الإمام المعصوم.

لذلك لم يشتغلوا بإبطال مذهب الإمامية على جهة التفصيل مؤكدين – كما قال ابن السبكي – أنّ

1- لقد تكلموا على شروطها ووظائفها وسائر أحكامها في كتب مخصوصة مثل كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي.

2- حاشية عبد الحكيم على شرح الخيالي لشرح التفتازاني للعقائد النسفية: ص 41

"الاشتغال ببطلانه من وظائف علم الكلام"[1].

ولم يتوقف للاشتغال بالردّ على الشيعة إلاّ قلة نادرة مثل الرازي الذي لخّصنا كلامه في ذلك. ويمكن تبرير ما فعله من جهة أنّ مسألة الإمامة فقهية في الأصل ألحقت بعلم الكلام لضرورة المناظرة، وبذلك تكون مناقشتها في علم أصول الفقه عودا بها إلى ميدانها الأصلي الذي هو الفقهيات بواسطة علم أصول الفقه، فهي ليست غريبة عن الفقه إلا غربة منهجية مؤقتة.

ومهما يكن فإنّ العلاقة بين الإمامة بما هي مبحث كلامي والإجماع بما هو مبحث أصولي علاقة مشكلة، لأنّ الشيعة حين اشترطوا أن يكون الاتفاق كاشفا عن قول الإمام المعصوم أبطلوا الإجماع بوصفه دليلا مستقلا بنفسه وجعلوه بمثابة الخبر المتواتر[2]. أما أهل السنّة فقد أنكروا هذا الشرط محافظة منهم على استقلالية دليل الإجماع.

أصولها الكلامية

1- وجوب نصب الإمام.

2- وجوب عصمة الإمام.

3- وجوب اللطف.

4- التقيّـة.

1- الإبهاج: 2/ 406.

2- المظفّر: أصول الفقه 2/ 102.

الفصل الرابع
القياس والاجتهاد

المبحث الأول: القياس
المبحث الثاني: الاجتهاد

توضيح منهجي:

ألحقنا في هذا الفصل مبحث الاجتهاد بمبحث القياس مع التفريق بينهما في مبحثين مستقلين لعدة اعتبارات، أهمها:

1- **اعتبار شكليّ**: من حيث أنّ المادّة العلمية التي تهمّنا منه ليست في حجم فصل مستقلّ.

2- **اعتبار منهجيّ**: من حيث أنّ الاجتهاد استدلال بالأدلة، وليس دليلا يخصّص له فصل خاص من باب الأدلة.

3- **اعتبار مفهوميّ**: استأنسنا فيه بقول الإمام الشافعي "الاجتهاد القياسُ"[1] فقد جعل القياس اجتهادا، وحصر الاجتهاد في القياس.

وإنّما اعتبرنا ذلك استئناسا، لأنّ الشافعي نوقش في هذا الحصر، ويظلّ القياس مع ذلك أهمّ أصول الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

4- **اعتبار تَبَعيّ**: من جهة أنّ الاجتهاد وإن لم يكن منحصرا في القياس، فهو من توابعه التي ينصرف إليها الذهن غالبا كلما ذُكِرَ القياس.

وإذا كان الاجتهاد أعمّ من القياس، لأنّه يكون به وبغيره، فإنّ القياس أخصّ من الاجتهاد، لأنّه لا يكون إلا به.

وقد استأنسنا في هذا الاعتبار بالتبويب الذي اختاره علاء الدين السمرقندي حين تكلم على مباحث القياس في فصل عنوانه "في بيان توابع القياس"[2].

1- الرسالة: ص 477.

2- ميزان الأصول: 2/ 1047.

المبحث الأول: القيـاس

يحظى القياس بمكانة متميزة في علم أصول الفقه لأنه أساس الاجتهاد في غير المنصوص، فهو الذي يمكّن المجتهدين من متابعة الوقائع الحادثة بما يلزمها من أحكام، إذ لا يجوز عند عامة الأصوليين أن تخلو واقعة عن حكم شرعي، وبما أنّ النصوص متناهية خلافا للوقائع اللامتناهية، فإنّ القياس هو الذي يوسّع النظر في النصوص بتأمل معقولها قصد إلحاق ما لا يتناهى بأحكامها المتناهية.

قال الشافعي "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[1]. لكنّ هذه الأحكام ليست موجودة جميعها بعينها في النصوص، فإذا قيل بالاقتصار على المنصوص صار الشرع غير مستوعب لجميع أحكام النوازل، والذي يتحقق به الشمول المسلّم به هو الاجتهاد بالقياس، بل إنّ الشافعي حين أكّد ذلك حصر الاجتهاد في القياس وجعله مرادفا له رغم أنّ الاجتهاد له مسالك أخرى لا تنحصر في القياس. ومما قاله في ذلك "كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكـمٌ اتّباعُهُ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهادُ القياسُ "[2].

وقد لخّص الجويني أهمية القياس بقوله "القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعّب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية" وبعد أن بيّن تناهي النصوص وأنه لا يجوز أن تخلو واقعة عن حكم الله تعالى استنتج أنّ "الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب"[3] لذلك أكّد الزركشي أنّ النظر في القياس "أوسع من غيره من أبواب الأصول"[4].

وبناء على ذلك فإنّ مبحث القياس مبحث أصولي خالص وفوائده الفقهية ظاهرة في الأحكام الاجتهادية المستنبطة بواسطته، غير أنّ المبادئ الكلامية دخلته لعدة أسباب أهمها:

1- أنّه نظرٌ في دليل شرعي مختلف فيه، ويتطلب مراعاة صفات الشارع عند إثباته أو إنكاره.

2- أنّه نظرٌ في دليل لا قيام له إلا بمعقول النصّ، لذلك تسرّبت إليه بعض وجوه النظر العقلية المعروفة في علم الكلام.

1- الرسالة: ص 20.

2- م.ن: ص 477.

3- البرهان: 2/ 485.

4- البحر المحيط: 5/ 5.

ونشير إلى أنّ المسائل التي سنذكرها لا تستوعب مباحث القياس المطوّلة والمتشعبة، ولا ينبغي للناظر في هذه المسائل أن يتصوّر أنّ الأصوليين اقتصروا في مباحثهم القياسية على الكلاميات التي كثر فيها خلافهم، بل إنّ أغلب مباحث القياس المعروفة أصولية بلا شائبة غير أننا ركزنا كعادتنا على الكلاميات قصد معرفة الخلفيات الإيمانية والعقلية التي بنيت عليها بعض خلافاتهم.

وأهم المسائل التي ظهر فيها بوضوح تدخّل علم الكلام هي:

1- حدّ القياس

2- حجّيته

3- تعريف العلة

4- تعليل أفعال الله تعالى

المسألة الأولى: حدّ القيــاس

للحدود أهمية كبرى في تحصيل التصوّرات تمهيدا للكلام على التصديقات، لذلك كان الأصوليون يعتنون عناية فائقة بالحدود التي تعرّفهم بذوات الأشياء قبل الكلام على التصديقات التي يُتوصّل إليها بالحجج، لأنّها تتعلق بالنِّسب بين تلك الذوات سلبا أو إيجابا[1].

ويفهم من هذا الكلام أمران أساسيان:

أولهما: أنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ثانيهما: أنّ التصوّر الذي يُقتنص بالحدّ، لا مجال فيه لاستحضار الحجج التي هي طريق لمعرفة الأحكام التصديقية.

ولو طبّقنا هذين الأمرين على حدّ القياس أمكننا أن نقول:

أولا: إنّ الحكم على القياس بأنّه حجّة أولا، متفرّع عن تصوره، كما أنّ معرفة النسبة بينه وبين غيره من الذوات كالأحكام الشرعية التي تعرف به، تقتضي من الأصولي معرفة القياس في ذاته بالحدّ قبل معرفة غيره من الأحكام به.

ثانيا: إنّ تصوّر القياس بما أنه حدّ يراد به معرفته في ذاته بطريقة موضوعية أو حيادية لا دخل فيها للتصديقات، فلا ينبغي أن تستحضر فيه القضايا الخلافية التي هي تصديقات جدلية قوامها الحجج.

والإشكال الوارد هنا يتلخّص في السؤال التالي:

1- الغزالي: معيار العلم: ص 241.

هل تخلص الأصوليون أثناء حدّهم للقياس من استحضار التصديقات الخلافية؟ أي هل تقيّدوا بقاعدة "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" أم إنّهم عكسوا الأمر فجعلوا للأحكام الخلافية مدخلا في تحصيل التصوّر؟

والجواب أنّهم اجتهدوا في إتقان الكلام على حدّ القياس قصد تحصيل أقرب تصوّر ممكن لحقيقته، لكنّهم أدخلوا مع ذلك في حدودهم المختلفة قيودا أو ألفاظا مبنية على مسائل خلافية، أي على تصديقات مبرهن عليها بأدلة مختلفة في مباحثها المعروفة في كتبهم أو كتب علم الكلام.

من ذلك مثلا أنّ ابن الحاجب قال عند حدّ القياس: "وفي الاصطلاح مساواة فرع لأصل في علة حكمه. ويلزم المصوّبة زيادة في نظر المجتهد لأنّه لا يخرج عن كونه قياسا صحيحا في حقه بتبيّن الغلط بخلاف المخطّئة"[1] والتخطئة والتصويب قضية تصديقية خلافية كما سيأتي الكلام عليها في مسائل الاجتهاد، وبما أنّ ابن الحاجب يتبنّى رأي المخطّئة الذي يقولون إن الحق واحد من لم يصبه كان مخطئا فقد اختار عدم زيادة قيد "في نظر المجتهد" لأنّه يعرّف القياس الصحيح لا مطلق القياس سواء أكان صحيحا أم فاسدا، لذلك ألزمَ المصوّبةَ الذين يقولون إنّ كل مجتهد مصيب أن يزيدوا في الحدّ قولهم "في نظرالمجتهد" لأنّ القياس الصحيح عندهم هو ما ثبتت فيه المساواة بين الفرع والأصل في نظر المجتهد سواء أكانت صحيحة أي ثابتة في نفس الأمر أم لا[2].

ويظهر من هذا المثال وغيره مما سنذكر أنه يصعب عمليا أن تنفكّ التصديقات الخلافية عن التصورات، إذ أنّ التمييز بينها هو في الغالب تمييز صوري منطقي وليس مطابقا للواقع العملي، فالأصوليون لا يعرّفون أشياء مادية بسيطة ليس لهم في خصوصها أحكام تصديقية، بل يعرّفون مصطلحات لهم في خصوصها آراء مختلفة، ويصعب أن تنفصل آراؤهم عن حدودهم أو تصوّراتهم، والقول بأسبقية الحدّ التصوري على الحكم التصديقي هو قول يعبّر عن أسبقية منطقية لا زمانية، لأنّ الأصوليين وإن جرت عادتهم بتقديم الحدود على غيرها من المسائل التصديقية، فإنّ حدودهم إنما استقرت في أذهانهم بعد طول مران ومن خلال ممارسة البحث العلمي بكل ما فيه من خلاف واتفاق.

وقد حدّ الأصوليون القياس بحدود مختلفة، وذكروا لكلّ حدّ اعتراضات مشفوعة بالردود عليها، واختار كلّ منهم الحدّ الذي يراه سالما من الاعتراض، وفسّر ألفاظه بما يراه موافقا لصناعة الحدود ومناسبا لتصديقاته الكلامية أو الفقهية. غير أننا لن نتابع جلّ ما ذكروه، لأنه في عمومه عبارة عن مناقشات منطقية مناسبة لطبيعة الكلام على الحدود بشروطها وصعوباتها، وما يهمّنا

1- منتهى الوصول: ص 166.

2- الإيجي: شرح مختصر المنتهى 3/ 279.

التوقف عنده هو التصديقات أو المبادئ الكلامية التي استحضروها في سياق تفاسيرهم للحدود التي اختاروها، أو اعتراضاتهم على الحدود التي ردّوها.

ومما استشكلوه ابتداء، إمكان تعريف القياس بحدّ حقيقي مستوف لجميع الشروط التي تجعل المحدود يتميّز عن غيره بجميع ذاتياته التي بها قوامه، وذلك مخالف للتعريف بالرسم الذي يتميّز به الشيء عن غيره تميّزا غير ذاتي، فالحدّ لا بدّ فيه من الجنس والفصل، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، والرسم يُكتفى فيه بالعوارض والخواص، كتعريف الإنسان بأنه حيوان يمشي برجلين، أو ضاحك، وغير ذلك من المميّزات العارضة وغير الذاتية[1].

وقد أنكر الجويني إمكان تعريف القياس بحدّ حقيقي لسبب منطقي مؤسس على مسلّمة كلامية، وذلك لأنّ القياس مركّب من حقائق مختلفة لا تدخل تحت خاصية نوع، ولا حقيقة جنس، وهي الحكم، والأصل، والفرع، والجامع، والذي يفرق بينها أن الحكم الشرعي قديم، بينما الأصل والفرع حادثان، أمّا الجامع فهو علّة[2].

والقول بقدم الحكم مبدأ كلامي تصديقي يتبنّاه الجويني بوصفه متكلّما أشعريا، أمّا على رأي الذين يقولون بأنّ الحكم حادث، فيجوز الجمع بينه وبين الأصل والفرع لأنّهم يشتركون في خاصّة الحدوث.

والحاصل أنّ الجويني لا ينكر إمكان تعريف القياس مطلقا، وإنّما يرى أنّ "المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب"[3].

والذي عليه الجمهور أنّ القياس يمكن أن يحدّ، لأنّه أمر اصطلاحي تكون حقيقته على حسب اصطلاح أهل الفنّ، ويظهر بهذا أنّ الخلاف لفظي لأنّ الجمهور إنما حدّوه باسمه أو رسمه لا بحقيقته[4].

إذا تجاوزنا هذا الخلاف اللفظي الذي لم يمنع الأصوليين من حدّ القياس، فإنّ القيود التي اختلف الأصوليون فيها اختلافا لامس بعض المبادئ الكلامية يمكن حصرها في ثلاثة ألفاظ هي "الإثبات" و"المثل" و"المعلوم"

1- الإثبات:

رأى الرازي أنّ أظهر تعريف للقياس هو "إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما

1- الغزالي: معيار العلم ص 242-243.

2- البرهان: 2/ 489 – الشوكاني: إرشاد الفحول ص 198.

3- البرهان: 2/ 489.

4- الهيتي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين؛ ص 21.

في علة الحكم عند المثبِتِ"[1].

ويقرب من الإثبات لفظ التحصيل الذي ذكره أبو الحسين البصري حين حدّ القياس بأنه "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد"[2].

وواضح أنّ هذين الحدّين لم يعرّفا القياس في ذاته بوصفه مساواة كما جاء في تعريف ابن الحاجب المذكور سابقا، وإنّما عرّفاه بوصفه فعلا للمجتهد، على أساس أنّ المجتهد هو المثبت للمساواة أو المحصّل لها.

غير أنّ بعض الأصوليين الذين اختاروا منهج حدّ القياس بوصفه فعلا آثروا لفظا آخر هو "الإبانة"؛ فقد نقل عن أبي منصور الماتريدي أنه حدّ القياس بقوله "إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علّته في الآخر"[3].

وتبنّى علاء الدين السمرقندي هذا التعريف مؤكدا أنّه ذكر لفظ الإبانة دون الإثبات أو التحصيل "لأنّ إثبات الحكم وتحصيله وإيجاده فعل الله تعالى، فهو المثبت للأحكام. أما القياس ففعل القائس، وهو تبيين وإعلامٌ أنّ حكم الله تعالى كذا، وعلّته كذا، وهما موجودان في الموضع المختلف فيه"[4] أي في الفرع.

إنّ هذا التعليل مبني على مسلمة كلامية عند أهل السنّة، وهي أنّ الحاكم هو الله تعالى، فهو المثبت للأحكام قبل أن تعقلها عقول المجتهدين، لذلك لا يجوز إسناد فعل الله الذي هو إثبات الحكم إلى فعل المجتهد، ولا بدّ من التمييز بين الفعلين، ويكون ذلك بذكر لفظ "الإبانة" الذي يدلّ على أنّ المجتهد لا يثبت حكم الله، وإنّما يبيّنه، أو يكشف عنه، ويُعلِمُ بثبوته.

ونوقش هذا التعليل بأنّ الأدلة الأخرى كالكتاب والسنّة والإجماع مظهرة لحكم الله تعالى الذي هو المعنى النفسي القديم، وليست مثبتة له، ومع ذلك لا يقال في تعريفها إنها مبيّنة. يرد على هذا التعريف أيضا أنّ إبانة المجتهد للحكم ليست هي نفس الدليل، أي ليست القياس الذي يراد حدّه، وإنّما هي أمر مترتب على نظر المجتهد نظرا صحيحا في الدليل، أي في القياس، والذي ينبغي حدّه هو نفس الدليل أي القياس، لا إبانة المجتهد المترتبة على نظره في القياس[5].

1- المحصول: 2/ 239.

2- المعتمد: 2/ 195.

3- ابن الهمام: التحرير 3/ 120-121 (مع التقرير والتحبير).

4- ميزان الأصول: 2/ 794.

5- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 121- أمير باد شاه: تيسير التحرير 4/ 269.

وبقطع النظر عن وجاهة هذا النقاش بإيراديه، فإنّ الإشكال الذي ذكره السمرقندي في خصوص لفظ التحصيل لا يلزم المعتزلة من جهتين:

الأولى: أنّ التحصيل لا يرادف الإثبات، لأنّ الإثبات حكم أو إيجاد للحكم، أما التحصيل فهو طلب للحكم المثبَت أو الموجود. وبناء على ذلك فإنّ الإبانة على فرض أنّها تعارض الإثبات، فهي لا تعارض التحصيل لأنه ليس إثباتا.

ويمكن القول بأنّ هذه الألفاظ ليست مترادفة ولا متناقضة، وإنّما هي مختلفة اختلاف تنوّع يجعل بعضها مكمّلا لبعض، بمعنى أنّ الحكم الثابت في ذاته بقطع النظر عن مثبته، يحصّله المجتهد أو يطلبه بالنظر، ثمّ يُظهر ما حصّله أو يبيّنه بالقول أو الكتابة.

الثاني: على فرض أنّ الإثبات مرادف للتحصيل، فإنّ ذلك لا يُلزِمُ أبا الحسين البصري بالتخلّي عن لفظ التحصيل، لأنّ المعتزلة ينكرون قدم الحكم الشرعي، ولا يقولون بالخطاب النفسي القديم، بل الحكم عندهم حادث لم يثبته الله في القدم، وإنّما يثبته المجتهد أو يحصّله في عالم الحدوث.

أما الرازي الذي هو سنّي يقول بقدم الحكم، فإنّ كلام السمرقندي لا يلزمه بوضع لفظ الإبانة مكان لفظ الإثبات، لأنّه – أي الرازي – فسّر الإثبات المذكور في حدّه بأنّه قد يطلق ويراد به الخبر باللّسان[1]. وعلى هذا يكون الإثبات مرادفا للإبانة، إذ كلاهما إخبار، أو إظهار وإعلام، فلا حاجة إلى الاعتراض على ذكر الإثبات في الحدّ.

2- المثـل:

ذكر الماتريدي والرازي في تعريفيهما المتقدمين لفظ المثل مضافا إلى الحكم، وهذا يعني عندهما أنّ حكم الفرع ليس عين حكم الأصل بل مثله؛ وهو نفس ما اختاره البيضاوي حين عرّف القياس بأنه "إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت"[2]. وحجّتهم في ذلك أنّ إثبات عين حكم الأصل في الفرع مستحيل، لأنّ حكم الأصل معنى جزئي مشخّص، والواحد الشخصي لا يقوم بعينه بمحلّين[3] وإنّما بمحلّ واحد، لذلك تعيّن أن يكون الحكم المثبت في الفرع ليس عين الحكم الثابت في الأصل، بل مثله.

لكنّ جماعة من متأخّري الأحناف رفضوا هذا المذهب الذي اختاره الأشاعرة، بل اختاره إمامهم الماتريدي وبعض أعلامهم كالسمرقندي، ورأوا أنّه لا بدّ من حذف لفظ "المثل" من الحدّ، لأنّ الحكم الثابت في الفرع عندهم هو عين الحكم الثابت في الأصل.

1- المحصول: 2/ 239.

2- منهاج الوصول: 2/ 791 (مع شرح الإسنوي).

3- البدخشي: مناهج العقول ¾؛ الإيجي: شرح مختصر المنتهى 3/ 279.

والسبب في ذلك أنهم أدخلوا في الاعتبار مبدأ قدم الحكم الشرعي، وقدم الكلام النفسي، بل قدم جميع صفات الله تعالى، وهو مبدأ يتفق عليه الأشاعرة والأحناف.

والوجه في ذلك عندهم أنّ الحكم الشرعي بما أنه خطاب الله تعالى، أي كلامه النفسي القديم، فهو جزئي حقيقي مشخّص لا تعدد فيه، لأنّه وصف متحقق في الخارج قائم بذاته تعالى، وغاية ما في الأمر أنّ له إضافات وتعلقات متعددة، أي إنه في ذاته واحد غير متعدد، لكنه باعتبار إضافته إلى الأصل يسمى حكم الأصل، وباعتبار إضافته إلى الفرع يسمى حكم الفرع، فذات الحكم واحدة لكنّ التعدد إنّما هو في التعلق والإضافة، وذلك مثل قدرة الله القديمة، فهي صفة واحدة لا تعدّد فيها، لكن لها تعلقات متعددة بتعدّد المقدورات[1].

ورغم هذا الجدل الكلامي والمنطقي، فالذي يظهر لنا أنّ الخلاف بين الفريقين ليس جوهريا لسببين على الأقل:

أحدهما: أنّ الفريقين يشتركان في التصديق بأنّ الحكم الشرعي هو خطاب الله النفسي الأزلي، وأنّه واحد في ذاته متعدد، ولم يترتّب على اختلافهما في لفظ "مثل" اختلاف في التصديق بهذا الأصل المتفق عليه.

ثانيهما: أنّ اختلافهما بناء على ذلك الاتفاق، ليس حقيقيا، بل هو نسبيّ سببه الاختلاف في جهة الاعتبار، أي إنّ كلاّ منهما وظّف في حدّه الأصل الكلاميّ المتفق عليه بطريقة تخالف طريقة الأخر.

فمن نظر إلى الحكم بوصفه خطابا أزليا مع اعتبار الإضافة أو التعلّق، كان الحكم عنده متعدّدا بحسب تعدّد تلك الإضافة؛ لذلك تعيّن عنده ذكر لفظ "مثل" في التعريف، لأنّ الحكم باعتبار إضافته إلى الفرع ليس عين الحكم باعتبار إضافته إلى الأصل.

ومن نظر إلى الحكم القديم في ذاته مع قطع النظر عن الإضافة، كان واحدا عنده، وتعيّن حينئذ في نظره حذف لفظ "مثل" من التعريف، لأن حكم الفرع هو عين حكم الأصل.

3- المعلوم:

ذكر الرازي في تعريفه المتقدّم لفظ "معلوم" مرتين، وهو في ذلك متابع للباقلاني الذي عرّف القياس بأنه "حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما، من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما"[2].

1- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3/ 121؛ أمير باد شاه: تيسير التحرير 4/ 270.

2- التلخيص: 3/ 145.

وتبنّى الغزالي تعريف الباقلاني، وهذبه بقوله "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما"[1]، لكنّ أبا الوليد الباجي هذب من قبل الغزالي تعريف الباقلاني بألفاظ أقلّ اختصارا فقال: "هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب حكم وإسقاطه، بأمر يجمع بينهما"[2].

وواضح أنّ المعلومين المحمول أحدهما على الآخر هما الأصل والفرع، أما الطول النسبي الذي اتّصف به التعريف، فسببه حرص هؤلاء الأشاعرة على أن يكون حدّهم جامعا للقياس بنوعيه: حمل موجود على موجود في حالة الإثبات، وحمل معدوم على معدوم في حالة النفي، فالأوّل كحرمة النبيذ قياسا على الخمر، والثاني كعدم طهورية الخلّ قياسا على الدُّهن[3].

أما حرص الباقلاني ومن وافقه على ذكر لفظ "المعلوم" دون غيره من الألفاظ كالشيء، والموجود، والأصل والفرع، فيعود إلى الالتزام بتحقيق التناسق الداخلي بين عناصر التعريف، لأنّ ذكر الحمل بالإثبات، والحمل بالنفي يقتضي وصف المحمول والمحمول عليه بصفة تشمل النفي والإثبات.

لذلك لم يقولوا "حمل موجود على موجود" لأنّ ذلك يخرج حمل المعدوم على المعدوم في حالة النفي؛ ولم يقولوا "حمل شيء على شيء" لأنّ الشيء عند المتكلمين الأشاعرة يطلق على الموجود فقط على أساس أنهم لا يقولون بشيئية المعدوم، خلافا للمعتزلة.

فلو قالوا إنّ القياس هو حمل شيء على شيء لصار القياس خاصا بحمل الموجود على الموجود، لذلك قالوا إنّه "حمل معلوم على معلوم" أو "حمل أحد المعلومين على الآخر" لأنّ المعلوم عندهم يشمل الموجود والمعدوم.

بل إنّهم لم يرتضوا تعريف القياس بأنه حمل فرع على أصل، لأنّ الأصل والفرع إسمان وجوديان خاصان، وهما لا يطلقان في الغالب إلا على موجودين، وإن كان يمكن حملهما على المعدوم بشيء من التأويل[4].

وظاهرٌ أنّ الباقلاني حريص على أن يَسْلَمَ تعريفه من كل لفظ فيه شبهة موافقة المعتزلة، خصوصا وأنّ أبا هاشم المعتزلي عرّف القياس بأنّه "حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشّبه"[5].

1- المستصفى: ص 280.

2- إحكام الفصول: ص 528، هكذا في الأصل المطبوع، ولعل الصواب "أو إسقاطه".

3- ابن السبكي: رفع الحاجب 4/ 151 (لا يقصد بعدم طهورية الخلّ نجاسته، بل المقصود أنه وإن كان طاهرا فهو ليس طهورا، أي لا يصلح للغسل والوضوء).

4- الجويني: التلخيص 3/ 146؛ الغزالي: المستصفى، ص280 – الأصبهاني: بيان المختصر 2/ 687.

5- أبو الحسين البصري: المعتمد 2/ 195.

لكنّ النقاش الذي أثاره الباقلاني ومن وافقه من الأشاعرة لا يُلزم أبا هاشم بحذف لفظ "الشيء" من التعريف، لأنّ قوله ذلك كما لاحظ ابن السبكي: "جارٍ على أصله في أنّ المعدوم شيء، فلا يورَدُ عليه اختصاص الشيء بالموجود"[1].

وتدل هذه الملاحظة المنهجية الدقيقة على أنّ التعريفات التصورية ليست مجالا لمناقشة الخصوم في تصديقاتهم الكلامية، بل المطلوب أن يكون تعريف الأصولي متناسقا مع المسلـَّمات التي أثبتها بالحجج هو وأصحاب مذهبه في علم الكلام.

فالباقلاني حين اختار لفظ "المعلوم" كان تعريفه منسجما مع أصله الكلامي في عدم شيئية المعدوم.

وأبو هاشم حين اختار لفظ "الشيء" كان تعريفه منسجما مع أصله الكلامي في شيئية المعدوم.

ولا يجوز بناء على ذلك الاعتراض على تعريف أبي هاشم استنادا إلى أصل لا يقول به. أمّا مناقشته في هذا الأصل فمجالها كتب علم الكلام، لا كتب أصول الفقه، وخصوصا مباحث التعريفات منها.

ثمّ إنّ النقاش الذي أثاره الباقلاّني لم يسلم من اعتراض بعض الأصوليين الأشاعرة، وذلك لأنّه لم يكن مضطرا إليه، إذ كان يكفيه أن يستعمل أي لفظ من الألفاظ المذكورة: "المعلوم" أو "الشيء" أو "الموجود" دون أن يؤدّي ذلك إلى خلل في التعريف، وذلك لأنّ الإلحاق في القياس لا يكون إلا ثبوتيا، أي بين شيئين موجودين، ولا مكان فيه للنفي بمعنى العدم، وبهذا يصير قول القاضي الباقلاني في التعريف "أو نفيه" ضربا من الحشو الذي لا يقتضيه المقام.

وهذا الاعتراض نقله تاج الدين السبكي عن أبيه عبد الكافي السبكي، وقد بيّن فيه أنّ "الإلحاق بالنفي إنما هو في الحكم بالعدم لا في نفس العدم، والحكم بالعدم ثبوتي لا عدمي، كالحكم بالوجود" ثمّ زاد الأمر توضيحا بما حاصله أنّ الحكم الشرعي بما أنّه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين يعتبر حكما ثبوتيا في جميع الحالات، بما في ذلك حكمه تعالى بعدم التحريم، أو بعدم الحلّ، والذي يوصف بالعدم ليس الحكم الثابت بل المحكوم فيه، أي فعل المكلف، فإذا حكم بأنّ فعلا معيّنا "لا يحرم" فمعناه "يحلّ". ثمّ علّق السبكي الإبن على كلام والده بقوله: "وهو اعتراض واقع لا محيص للقاضي عنه"[2].

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ الأصوليين كانوا على بيّنة من أنّ القياس الشرعي في اصطلاحهم

1- رفع الحاجب: 4/ 148.

2- م.ن: 4/ 153.

الخاص يختلف عمّا يسميه المتكلمون والفلاسفة قياسا في صناعتهم العقلية، لذلك نبّه بعضهم على الفرق بين القياسين، بل ناقشوا المتكلمين في تسمية ما ذكروه قياسا.

من ذلك أنّ بعض المتكلمين قالوا :" القياس: هو الاستدلال بالشاهد على الغائب" لكنّ الباقلاني رفض هذا التعريف لا لأنّه لا يجوز توظيف هذا النوع من الاستدلال في مسائل علم الكلام. وإنّما لأنّه لا يصحّ تسميته قياسا، ولأنه تعريف عام وغير دقيق، فإنّ الشاهد والغائب كما قال "وإن كانا من عبارات المتكلّمين في بعض المنازل، فلسنا نستحبّهما في منازل الحدود لانطوائها على المجاز والتوسّع، والإجمال، مع أنّ المقصود من التحديد الكشف والبيان، فلا ينبغي أن يكون الحدّ أغمض من المحدود"[1].

والإجمال المخلّ في هذا الحدّ يوهم بظاهره أنه يجوز "اعتبار كلّ غائب بشاهد، وليس من القياس اعتبار كلّ غائب بشاهد"[2].

والمتكلمون أنفسهم لا يجيزون الاستدلال بمجرّد الشاهد على الغائب، فلو أنّ إنسانا – مثلا – نشأ في بلد من البلدان، ولم يشهد غيرها من البلدان الغائبة عنه، ولم ير ببلده إلا ماء عذبا، ثم استدلّ بذلك على أنّ كلّ البلدان الأخرى ليس فيها ماء غير عذبٍ، فإنّا نعلم قطعا بحكم الضرورة أنّ قوله جهل[3].

لذلك وجب أنّ يكون الحدّ أدق بحيث تظهر فيه الطريقة السليمة التي يكون فيها الاستدلال بالشاهد على الغائب استدلالا صحيحا.

وهذا التدقيق ليس من مهمة الأصوليين، لذلك لم يشتغلوا بضبطه، إذ أنّ الذي يهمهم بيانه، هو أنّ هذا النمط من الاستدلال ليس قياسا شرعيا يتضمن أصلا يقاس عليه فرع بعلة جامعة.

و لا يجوز اعتبار الشاهد أصلا والغائب فرعا لسبب ديني بيّنه الدكتور محمد عابد الجابري، هو أنّ المتكلمين يقصدون بالشاهد في الغالب الإنسان أو الطبيعة، أما الغائب فهو الله تعالى، وبما أنّ الأصل عند الأصوليين هو النصّ، فهو أشرف من الفرع المسكوت عنه، ولو جعل الشاهد أصلا والغائب فرعا لترتب على ذلك أنّ الإنسان الشاهد أشرف من الله الغائب، وهو محال، وهذا السبب هو الذي جعلهم يتجنبون عبارة: قياس الغائب على الشاهد، ويفضّلون عبارة: الاستدلال بالشاهد على الغائب، لأنها تستبعد في ظاهرها اعتبار الغائب فرعا يقاس على الشاهد، بل إنّ قصدهم بهذه العبارة هو اعتبار الشاهد دليلا ومرشدا ينطلقون منه لمعرفة الغائب عن الحواس.

1- الجويني: التلخيص 3/ 150.

2- م.ن: 3/ 150.

3- أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص 41.

وهناك سبب آخر بيّنه الجابري أيضا يعدّ من بدائه العقيدة عند المتكلمين وهو أن عبارة "قياس الغائب على الشاهد" تعني في عمومها إمكان قياس الله تعالى على الإنسان أو الطبيعة، فتصبح هذه العبارة مساوية لعبارة "تشبيه الله بالإنسان" وهذا باطل بداهة عند المتكلمين[1].

ومما يؤيد استنتاج الجابري قول أبي يعلى "لا يجوز قياس أفعال الله تعالى على أفعالنا فيما عدا الوجوه الأربعة[2] ولا يجوز أن يكون إنما حسن منه لأنه حسن منّا، ولا يقبح منه ما قبح منّا"[3].

وهنـاك نوع آخر من الاستدلال يستعملـه المتكلمون والفلاسفـة على الخصوص، والمناطقة عمومـا، ويسمونه قياسـا، وقد يطلقـون عليه اصطلاح "قيـاس التمثيل"[4] وهو يتكوّن من مقدّمتين ونتيجة، بمعنى أنّ القائس يقرن بين المقدّمتين ويركّبهما تركيبا مخصوصا ينتج نتيجة.

مثال ذلك قول القائل: كلّ حيّ قادر، فهذه مقدمة أولى، ثم قوله بعد ذلك، وكل قادر فاعل، فهذه مقدمة أخرى، فإذا قرنهما تنتج منهما نتيجة كالتالي: إذا كان كل حي قادرا، وكل قادر فاعلا، فكل حي فاعل.

وأهمّ نقد وجّهه الأصوليون لهذا الاستدلال الذي يسميه المنطقيون قياسا، هو أنه لا يجوز تسميته قياسا، لأنّ هذه التسمية لا تجري على مقتضى اللغة العربية، فالقياس في اللغة يقتضي التمثيل بين شيئين، أو حمل معلوم على معلوم، وهذا المعنى اللغوي لا يتحقق في المقدمتين ونتيجتهما، لأنّ المذكور في النتيجة موجود في المقدمتين، أي إنّ النتيجة لا تضيف أمرا جديدا، بل تعيد ما هو موجود في المقدمتين، وبيان ذلك كما قال الباقلاني "إذا قلنا: كل حيّ قادر، وكل قادر فاعل، فقد صرّحنا بأنّ كل حيّ فاعل، فلا معنى لتقدير ذلك نتيجة زائدة على المقدمتين"[5].

لذلك لا يصح تسميته قياسا، إذ هو عملية جمع أو تأليف بين مقدمتين حصل فيهما التصريح بما سمي نتيجة، وليس نتيجة في الحقيقة. ومن هنا صحّ وصفه بأنه مجرد استدلال بحكم العام على حكم الخاص، فقولهم مثلا "كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، يُنتج كل نبيذ حرام" ليس فيه قياس شيء على شيء، وإنّما النبيذ هو صورة من الصور الخاصّة المندرجة تحت عموم قولهم "كلّ مسكر حرام"[6].

1- بنية العقل العربي: ص 144-145.

2- يقصد بهذه الوجوه الأربعة الضوابط التي يجوز بمقتضاها الاستدلال بالشاهد على الغائب، وقد بيّنها قبل هذه الفقرة (ص41-42) وهي: العلة، والحدّ والمصحح والدليل. وهذه الوجوه هي التي تمنع الاستدلال بمجرّد الشاهد على الغائب.

3- المعتمد في أصول الدين: ص 42

4- الزركشي: البحر المحيط 5/ 10.

5- الجويني: التلخيص 3/ 152.

6- الزركشي: البحر المحيط 5/ 10.

وقد بيّن الغزالي أنّ هذا النوع من الاستدلال وإن كان مقبولا، فلا يجوز تسميته قياسا لأنّ "القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة"[1]. وزاد الأمر وضوحا مع تشديد في النكير حين أثار هذه المسألة في كتاب "أساس القياس" فقال: "لا يسمّى هذا الجنس في اصطلاح الفقهاء والأصوليين قياسا، وإنّما يسميه المنطقيون قياسا، وهو ظلم منهم على الإسم، وخطأ على الوضع، فإنّ القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه، إذ يقال "قاس النعل بالنعل" إذ سوّاه عليه، فالقياس هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء، أي حمل فرع على أصل في حكم بعلّة، فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الإسم"[2]

فائدة المسألة

ليس القصد من الكلام على فائدة المسألة هنا مناقشة الفائدة من تعريف الأصوليين للقياس، فإنّ أهمية الحدود لا تنكر بالنسبة إلى كلّ علم، وتعريف القياس في علم الأصول ضرورة علمية يقتضيها منهج البحث، إذ لا بدّ للأصوليين من تحصيل تصوّر دقيق للقياس يبنون عليه بحوثهم في المسائل التفصيلية المتعلّقة بالشروط والأركان، وبالتطبيقات الفقهية.

فالاشتغال بتعريف القياس بناء على ذلك يتحقق فيه شرط التناسب بين هذه المسألة وعلم أصول الفقه.

لكنّ الإشكال الذي يهمنا يتمثل في التساؤل عن الفائدة من إثارة المبادئ الكلامية التي مرّ ذكرها بالنسبة إلى علم أصول الفقه، أي إنه لا يتعلّق بأصل التعريف، بل بما ذكر فيه من الكلاميات.

لا ننكر أنّ ذلك مفيد للأصوليين من جهة تسديد تصوّراتهم الاصطلاحية بالتأكد من تناسقها مع مبادئهم الاعتقادية.

أمّا الإفادة العملية التي تترتب على الخلاف في تلك المناقشات، فهي مفقودة، لأنّ كلام الأصوليين كان نظريا يركّز على الحذر من مخالفة ما يعتقدونه، وما لم يكن كلاميا من تدقيقاتهم كان صوريا غرضه تخريج تعريفاتهم على مقتضيات فنّ الحدود والرسوم، أمّا النتائج العملية فمجالها تفاصيل مسائل القياس لا تعريفه التصوّريّ.

فالخلاف في ذكر لفظ "إثبات" و"مثل" و"معلوم" لا يترتب عليه خلاف في الاستنباط بالقياس كما يترتب على الخلاف في شروط أركان القياس، أو الخلاف في المجالات التي يجري فيها القياس كالرخص والحدود، وذلك لأنّ الفقيه يظل يمارس فعل القياس بقطع النظر عن اللفظ المختار في

1- المستصفى: ص 281

2- أساس القياس: ص 18-19.

تعريفه، لكنّه إذا كان موقفه عدم جواز القياس في الرخص مثلا، فإنّه لن يقيس فيها خلافا للذين يجيزون ذلك، وهذا النوع من الخلاف عملي تترتب عليه نتائج واضحة في الأحكام.

ومما يضعف قيمة تلك الخلافات المذكورة أنّ أغلبها – كما رأينا – لفظي لا حقيقي، وأنّه وردت عليها اعتراضات قويّة.

أمّا ذكر القياس المنطقي المستعمل في علم الكلام والفلسفة فليس خلطا لعلم الأصول بما ليس منه، بل إنّ فائدته هي تجنّب هذا الخلط، وهو أمر مستحسن في مواطن الحدود، لأنّ الغرض الأهمّ من الحدّ بعد تحصيل التصور، هو تمييز المحدود عمّا عداه مما يُظنّ أنّه يشبهه.

أصولها الكلامية

1- قدم الحكم الشرعي.

2- قدم خطاب الله النفسي.

3- وحدة الصفات في الذات وتعددها بحسب التعلقات.

4- حاكمية الله تعالى لا عقل المجتهد(التحسين والتقبيح).

5- الخلاف في شيئية المعدوم.

6- الاستدلال بالشاهد على الغائب.

7- تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

المسألة الثانية: حجّية القياس

يكتسب مبحث حجّية القياس أهميته من جهة أنه مبحث تأصيلي تتأسس عليه كلّ المسائل القياسية وجميع الأحكام المستنبطة بواسطته، فلا كلام في الاستنباط قبل ترسيخ الثقة بدليله، وبيان جواز التعبد به، بل بيان وقوع التعبّد به فعلا.

لذلك اعتنى المثبتون للقياس بهذا المبحث عناية فائقة تناسب أهمية القياس عندهم، وأطالوا في تفصيل الأدلة العقلية والنقلية على الجواز والوقوع، كما اشتغلوا بالردّ على أدلة المخالفين بوصفها شبها لا تنهض في نظرهم لإبطال القياس.

وقد كانت السمة الغالبة على هذه المناقشات سمة أصولية جارية مجرى البحوث الشرعية من حيث اعتمادها على النصوص، واستنادها إلى أقيسة عملية تدل على الوقوع حسب ما فهمه القيّاسون من القرآن، والسنّة، وآثار الصحابة.

ومع ذلك فقد حضرت في هذه المناقشات بعض المبادئ الكلامية التي تمّ توظيفها في الإثبات والنفي، وهي التي يهمنا اقتناصها في هذه المسألة رغم أنّها قليلة بالنسبة إلى غيرها من الأدلة.

وقلّتها لا تنفي أهميتها، لأنّ المبدأ الإيماني إذا حضر يكون مقدّما على غيره، وبهذا صار الخلاف في التعبّد بالقياس خلافا خطيرا خرج به المختلفون من حدود التخطئة العادية عند ترك الصواب في الشرعيات العملية إلى مستوى التخطئة المؤدية إلى تكفير المخالف، والحكم بضلاله وزندقته.

من ذلك مثلا قول الجويني يتّهم النظّام في عقيدته ودينه بسبب إنكاره القياس: " وما ذكره النظّام كفر وزندقة، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع، لأنه إذا نسب حامليها إلى ما هذى به، فبمن يوثق؟ وإلى قول من يُرجع؟ وقد ردّ القياس، وطرد مساق ردّه إلى الوقيعة في أعيان الأمة ومصابيح الشريعة؛ فإذًا لا نَقْلَ، ولا استنباطَ، ولا تحصل الثقة على ما قاله بآي القرآن"[1].

فالقياس عند الجويني – بناء على كلامه – ليس مجرّد مسألة فرعية، بل هو أصل من أصول الدين و"قاعدة من الشرع عظيمة، لا يبوء بجحدها من وقر الإسلام في صدره"[2].

ووصف ابن السبكي النظّام بما وصفه به الجويني، ثمّ لعنه إضافة إلى ذلك[3] .

وقد ردّ بعض أصحاب الاتجاه المقابل بالمثل، فاتهموا أصحاب القياس بالكفر، وهو ما فعله ابن حزم الأندلسي، وحجّته في ذلك أنّ الله تعالى أكمل الدين، وبيّن في الكتاب كلّ شيء، ومن عمل بالقياس فقد ادعى أنّ الشريعة ناقصة، وأنّ النصوص الشرعية تركت أحكاما لم تبيّنها للناس، وهذا القول يؤدي في نظره إلى الكفر[4]. ومستنده النقلي في ذلك الآيات التي تبيّن كمال الشريعة وبيانها لكلّ شيء مثل قوله تعالى ﴿ **مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ [5] و﴿ **اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** ﴾ [6] و﴿ **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾ [7] ومما قاله ابن حزم استنتاجا من هذه الآية "فصحّ أنّ رسول الله ﷺ قد بيّن للناس ما نزّل إليهم، ومن قال غير هذا فهو كافر بإجماع الأمة"[8].

والملاحظ أنّ مثبتي القياس من أهل السنّة يستندون في ذلك إلى نفس المبدإ الذي استند إليه ابن حزم

1- البرهان: 2/ 498.

2- م.ن: 2/ 493.

3- الإبهاج: 3/ 23.

4- الإحكام: 7/ 193-194.

5- الأنعام: 38.

6- المائدة: 3.

7- النحل: 44.

8- الإحكام: 7/ 110.

في الإنكار، وهو مبدأ كمال الشريعة، وعدم جواز خلو الوقائع عن حكم الشرع. لكنّهم يرون أنّ النصوص متناهية لا تستوعب جميع الوقائع الحادثة بالتنصيص الصريح على أحكامها، لذلك نصب الشارع القياس دليلا ينظر به المجتهد في معقول النصّ، وبذلك تشمل الأحكام جميع الوقائع[1].

فهؤلاء يرون أنه لولا القياس لكانت الشريعة غير كاملة بحكم أنّ النصوص محصورة، وهو ليس خارجا عن الشريعة حتى يقال إنه يكمّل نقصها، بل هو من الشريعة، لأنّ الشارع نصبه دليلا على أحكامها، ولأنّه ردّ إلى النصوص بواسطة النظر في عللها ومعقولاتها.

أما الظاهرية فيرون أنّ القياس ليس من الشرع، وأنّ الأخذ به يترتب عليه القول بأنّ الشريعة ناقصة، وتحتاج إلى أصل خارج عنها يكمّلها.

فالفريقان يتفقان في مبدإ كمال الشريعة، ويختلفان في طريقة توظيفه.

وهذا الخلاف وإن بدا شكليا لأنّه منهجي، فهو جوهري بسبب ما أفضى إليه من تكفير المخالف، لأنّ نفي الكمال عن الشريعة لا يقول به مسلم.

غير أنّ الذي جعله جوهريا هو التكفير لا الكفر الفعلي، إذ التكفير اتهام، أو هو تقويل لا قول، بمعنى أنه لم يقل أحد الفريقين إنه كافر، وإنّما قوّل كل فريق مخالفه ما لم يقله، أي ألزمه أنّ رأيه يفضي إلى الكفر وإن لم يصرّح به.

ولازم المذهب على فرض لزومه ليس مذهبا للخصم إلا إذا تبنّاه صراحة، لأنّ الإلزام أو التقويل في مثل هذه الحالات أمر اجتهادي يمكن أن يتّهم صاحبه بالتحامل.

وبهذا يظهر أنّ الخلاف ليس جوهريا في ذاته، بل هو جوهري في نظر المكفّر الذي يقوّل خصمه بما يراه لازما من لوازم مذهبه.

ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ هذا المنهج التكفيريّ لم يكن شائعا بين الأصوليين، بل مال إليه بعضهم ممن ذكرنا وممن لم نذكر، والسبب في ذلك أنه لا أحد منهم يقول بما ألزمه به خصمه من نقصان الشريعة، وأنّ المسألة ليست إيمانية، إذ هي خلاف في طريقة الاستنباط من النصوص، بل كثيرا ما يتّفقون في النتيجة، من جهة أنّ ما يستنبطه بعضهم بالقياس يقول مخالفوهم إنه مفهوم من النص نفسه، مثل تحريم ضرب الوالدين المأخوذ من قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾[2] فبعضهم يقول إنه مأخوذ بالقياس على حرمة التأفيف ويسمونه قياس الأولى، لأنّ المسكوت عنه أولى بالحكم من

1- الجويني: البرهان 2/ 485.

2- الإسراء: 33.

المنطوق به[1] وبعضهم يسميه فحوى الخطاب لأنّه مفهوم من جهة اللغة[2] دون حاجة إلى فكر واستنباط علة، و"لا مشاحة في الأسامي" كما قال الغزالي[3].

وقد بيّن ابن رشد الحفيد أنّ أكثر ما يسميه الأصوليون قياسا راجع إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، بمعنى أنّ ذلك من باب دخول الجزئيات تحت الكليات، فإذا لم يكن هذا الدخول ظاهرا فإنه يعرف بالاجتهاد والنظر في القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها، وهذا عنده لا يسمّى قياسا[4].

بل إنّ الغزالي صنّف كتابه "أساس القياس" قصد التقريب بين الموقفين بناء على أنّ القياس ليس رأيا محضا يعارض النص، وقد بيّن في المقدّمة أنّ الغرض من تأليف الكتاب هو كشف الغطاء عن هذه المشكلة التي وصفها بأنها ظلماء ثم قال "ينبغي أن تعلم قطعا أنّ قول القائل: "الشرع إما توقيف أو قياس" – على معنى وقوع التقابل بينهما – خطأ قطعا، بل الشرع توقيف كله، وكل قياس مقابل للتوقيف – بمعنى كونه خارجا عنه- فهو باطل غير ملتفت إليه "[5] ومعنى قوله "الشرع توقيف كله" أنّ القياس من الشرع لأنه لا يخرج عن التوقيف، أي عن النص.

أمّا كيف لا يخرج القياس عن النص، فقد استنتجه في خاتمة الكتاب بعد تفصيلات طويلة وأمثلة عديدة، وما ذكره قريب من كلام ابن رشد، فقد أكّد أنّ "حقيقة الحق ترجع إلى هذا: وهو أنّه لا قياس"[6] وليس معنى ذلك أنه ينكر القياس، بل ينكر أن يكون القياس رأيا يقابل النص أو التوقيف، ويرى أنّ هذا الإسم هو مجرد اصطلاح يرجع في الحقيقة إلى التمسك بالعموم، أي إنّ الفروع المستنبطة مندرجة تحت عمومات النصوص الدالة عليها، وآخر فقرة قالها في الكتاب تلخص رأيه هي:

"فهذا ما أردنا بيانه من حقيقة القياس في اللغة، والعقل، والشرع، وأنّ جميع ذلك يرجع إلى التمسك بالعموم، وأنّ ما ظُنّ من أنّ القياس مقابل للتوقيف، وأنّ بعض الشرع توقيف، وبعضه قياس ليس بتوقيف، خطأ، بل الكلّ توقيف، لكنّ بعضه يسمّى قياسا لترتب حصوله فقط، وبعضه لا يسمى لتساوقه وعدم ترتبه"[7].

1- الغزالي: المستصفى، ص 305.

2- الباجي: إحكام الفصول، ص 509.

3- الغزالي: المستصفى: ص 305.

4- الضروري في أصول الفقه (أو مختصر المستصفى): ص 125-126.

5- أساس القياس: ص2.

6- م.ن: ص 110.

7- م.ن: ص 111

وبقطع النظر عما يمكن أن يناقش به هذا الكلام، خاصة في حالات القياس الخفي التي يصعب فيها تعميم حكم النص على غيره من الفروع، فالذي يهمنا منه أنّ عددا من الأصوليين خففوا من حدة التوتّر بين المختلفين في إثبات القياس، وجعلوه خلافا شرعيا أو أصوليا قابلا للحلّ بما ذكروا، ولم يعتبروه من الخلافات الكبرى التي يمكن أن تفضي إلى التكفير.

والنتيجة الحاصلة من كلامهم التوفيقي هي أنّ القياس الذي ينكره النافون على أساس أنه رأي مقابل للنص، ليس هو عين القياس الذي يقول به المثبتون، ثمّ إنّ النفاة كثيرا ما يتبنّون نفس الأحكام التي يتبنّاها القيّاسون، لكنّهم لا يسمّون طريقة أخذها قياسا، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

ولكن، يظهر أنّ الذي صعّد حدّة التوتّر في لغة بعض المختلفين هو أنّ الخلاف في حجّية القياس لم يكن مجرّد خلاف بين المذاهب الفقهية السنّية، بل كان خلافا بين مذاهب كلامية يضلل بعضها بعضا. وإذا استثنينا خلاف الظاهرية، فإنّ الجمهور من السنّيين بمختلف مذاهبهم الفقهية المشهورة بينهم وجدوا أنفسهم في مواجهة قول تنتحله كثير من الفرق الضالّة في نظرهم، وقد ذكروا منها الخوارج، والشيعة، والحشوية، وبعض المعتزلة[1].

وقد كان أكثر نقاشهم الكلامي موجّها ضدّ النظّام وبعض من وافقه من معتزلة بغداد، أما أصحاب الفرق الأخرى فلم يفردوا لهم مناقشات خاصة بكل طائفة منهم، وإنما اكتفوا بالإشارة إلى إنكارهم القياس ثمّ اشتغلوا بسرد أدلة الإثبات وردّ أدلة النفي التي سمّوها شبها بصفة عامة.

ومع أنّ الشيعة لهم رأي محرّر في كتبهم فإنّ أهل السنّة لم يخصّوهم بمناقشات موجهة إليهم وحدهم مباشرة، وما ذكره الشيعة من نصوص تدل في نظرهم على نفي القياس لا يخرج في عمومه عن النصوص التي أنكر الأصوليون السنيون حملها على ما يفيد إبطال القياس، وهو ليس بعيدا عما استدل به ابن حزم حين استند إلى النصوص التي تدل على كمال الشريعة، فهم يرون أنّ القياس يعدّ رأيا زائدا على الشرع، يدل على أنّ القيّاسين لا يعترفون بأنّ النصوص بيّنت كل شيء وأنّ الرسولﷺ بيّن للناس ما نزّل إليهم[2]. وبما أنّ هذا الاستدلال ليس خاصا بهم فلا ضرورة تدعو إلى تخصيصهم بالذكر في النقاش.

وهو فوق ذلك ليس استدلالا كلاميا يتميّزون به، ويمكن مناقشته بمنهج جار على طريقة الأصوليين في توضيح الحدود بين الأقوال، والتفريق بين القياس الذي يخالف الشرع والقياس الذي لا يخالفه كما فعل الغزالي فيما تقدّم بيانه.

1- الجويني: البرهان 2/ 492-493.

2- القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب، ص 155.

لكنّ الشيعة لهم أصل كلامي مخصوص يردّون به القياس، هو الإمامة، وهذا الأصل يقتضي تخصيصهم بنقاش موجه إليهم مباشرة، غير أننا لم نجد فيما رأيناه من كتب الأصول السنّية التفاتا إلى هذا الوجه الكلامي من الاستدلال، وإن كانوا قد ردّوا عليهم هذا الأصل في كتب علم الكلام، وفي بعض مسائل الإجماع من كتبهم الأصولية.

وحاصل موقفهم من ذلك ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفر في سياق مناقشته الأصولية المطوّلة لأهل السنّة حين قال "أما نحن الإمامية، ففي غنًى عن هذا البحث، لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول"[1].

فهم بحكم اعتقادهم في عصمة الأئمة يرون أنّ أقوال أئمتهم نصوص تغنيهم عن القياس، وينبغي ردّ المختلف فيه إلى أقوالهم مثل الردّ إلى الله ورسوله لأنّ الله تعالى "قرن طاعتهم بطاعته، ووصل الردّ إليهم بالردّ إليه في كتابه، فيما بيّنوه في كتاب الله وسنّة رسوله، وإن لم يبيّنوه أخذ عنهم ولم يُتّهموا فيه، وهم أمناء عليه"[2].

أما النظّام وبعض من وافقه من المعتزلة، فأهمّ ما استندوا إليه في إبطال القياس هو مبدأ الصلاح والأصلح، إضافة إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

وهذا مستند كلامي مستغرب في هذا الموطن لسببين على الأقل:

أحدهما: أنّ القول بالقياس مبني في عمومه على النظر في المصالح بوصفها عللا مناسبة للأحكام، فكيف ينكر القياس بناء على أصله الذي لا يكون إلا به؟

ثانيهما: أنّ النظّام ينتمي إلى المعتزلة الذين يعلّلون أفعال الله تعالى بالمصالح، ويذهبون إلى أنّ التحسين والتقبيح عقليان، وعامة المعتزلة يثبتون القياس بناء على هذين الأصلين، لكنّ النظّام نفاه بناء على ما أثبته به أصحابه. ولو أنّ جميع أهل السنّة أنكروا القياس لكان ذلك أقلّ عجبا من إنكار النظّام له، لأنّ جمهورهم لا يعلّلون أفعال الله تعالى بالمصالح، ويستفظعون التحسين والتقبيح العقليين، غير أنهم أثبتوه بناء على غير هذين الأصلين، كما سيأتي بيانه.

لكنّ العجب من موقف النظّام يرتفع من جهة أنّ الاتفاق على أصل من الأصول لا يعني بالضرورة الاتفاق على طريقة توظيفه في الاستدلال، فما يقع به الإثبات قد يكون هو ما يقع به النفي، ولكن، من وجه دون وجه.

1- أصول الفقه: 2/ 191.

2- القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب، ص 163.

ثمّ إنّ جمهور أهل السنّة لم يخالفوا النظّام في نفيه القياس بناء على المصالح فحسب، بل خالفوا المعتزلة الذين أثبتوه بناء على ذلك أيضا، فهم ينكرون الأصول الكلامية التي يستدل بها المعتزلة في النفي والإثبات.

وللتمييز بين مختلف المواقف من الاستدلال الكلامي على إثبات حجية القياس أو نفيها قسّم الأصوليون الاستدلال نفيا وإثباتا إلى قسمين: استدلال عقلي، وآخر شرعي، والعقلي منهما هو الذي يستدعي المبادئ الكلامية.

وتنقسم المذاهب في خصوص الاستدلال العقلي إلى ثلاثة:

1- **القياس واجب عقلا**: وهو مذهب المعتزلة ومنهم أبو الحسين البصري[1] ونسب إلى القفّال الشاشي، والدّقّاق من الشافعية[2].

2- **القياس ممتنع عقلا**: وهو مذهب النظّام وجماعته، والشيعة الإمامية[3].

3- **القياس جائز عقلا**: وهو مذهب جمهور أهل السنّة[4].

أمّا موقع الدليل الشرعي من الدليل العقلي عند أصحاب هذه المذاهب الثلاثة، فهو ثانوي بالنسبة إلى المذهبين الأوّلين، وأساسي بالنسبة إلى الثالث.

بمعنى أنّ الذين يقولون بوجوب القياس عقلا يعتبر الدليل الشرعي المثبت لوقوعه عندهم مؤكّدا لما أوجبه العقل.

والذين يقولون باستحالة القياس عقلا فإنّ الدليل الشرعي على منعه وعدم وقوعه يعتبر عندهم مؤكّدا لما منعه العقل.

أمّا القائلون بالجواز العقلي، فمقصدهم أنّ العقل لا يمنع من التعبّد بالقياس الشرعي ولا يوجبه، بل يجيز إثباته كما يجيز نفيه، لكنّ الكلمة الفصل في ذلك عندهم إنّما هي للشرع؛ فإن أوجبه الشرع، فهو واجب به لا بالعقل، وإن منعه الشرع فهو ممتنع به لا بالعقل.

وهؤلاء القائلون بالجواز العقلي ينقسمون إلى فريقين، فريق يقول إنه واقع شرعا، وهم جمهور أهل السنّة، وفريق يقول إنه غير واقع شرعا، وهم الظاهرية.

1- المعتمد: 2/ 215.

2- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 760-761؛ ابن السبكي: الإبهاج 3/ 9.

3- الباجي: إحكام الفصول ص 531.

4- ابن السبكي: الإبهاج 3/ 9.

والحاصل أنّ الذين نفوا حجية القياس، بعضهم نفاها من جهة العقل، وهم الذين استندوا إلى المبادئ الكلامية، وبعضهم نفاها من جهة الشرع.

أما الذين أثبتوا حجيّته، فبعضهم أثبتها من جهة العقل استنادا إلى مبادئ من علم الكلام، وبعضهم أثبتها من جهة الشرع.

لكنّ هذا لا يعني أنّ أهل السنّة الذين أثبتوا حجيّة القياس شرعا لا ينطلقون في ذلك من أيّ أصل كلامي، بل إنّ لهم خلفية كلامية معلنة هي "التجويز" أي إنه يجوز في حق الله تعالى فعل جميع الممكنات، والعقل لا يوجب على الله شيئا، ولا يحسّن ويقبّح، وأفعاله تعالى ليست معلّلة بالمصالح.

لذلك اهتمّوا بالردّ على المعتزلة الذين استندوا إلى العقل إثباتا ونفيا.

كما أنّ القائلين بالقياس من المعتزلة ناقشوا أصحابهم الذين أنكروه مناقشة كلامية إلى جانب المناقشات الأصولية والشرعية.

وفيما يلي بيان لأصول المناقشات الكلامية المتعلقة بالوجوب العقلي أوّلا، ثمّ بالامتناع العقلي ثانيا.

1- وجوب القياس عقلا:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ الدليل على ثبوت القياس في الشرع هو العقل، أمّا الأدلة السمعية الواردة في الشرع، فهي مؤكدة لما أوجبه العقل، ومعنى ذلك أنه على فرض عدم ورود أدلة شرعية على ذلك، فإنّ العقل قادر بمفرده على التوصّل إلى إثبات القياس في الشرع بناء على العلل في الأحكام[1].

فهم يثبتون أمرا شرعيا بناء على أمر عقلي غير شرعي ليقينهم أنّ ما في العقليات مطابق لما في الشرعيات.

وبيان ذلك أنّ العلّة في القياس العقلي توجب معلولها، بحيث لا تنفكّ عنه، ولا يتصوّر العقل العلّة بغير معلول، إذ هو لا يتصور – مثلا – حدوثا غير دال على محدِث، ولا إتقانا غير دال على عالم، وهكذا في سائر المعقولات[2].

وكما أنّ العلّة توجب معلولها ولا تنقطع عنه في المعقولات، فهي كذلك في الشرعيات، خصوصا إذا أدرك العقل ما في العلل الشرعية من مصالح تقتضي تشريع الحسن وتحريم القبيح.

1- الجويني: التلخيص 3/ 187.

2- م.ن: 3/ 182.

يقول أبو الحسين البصري صاحب هذا الرأي "إنّ مرادنا بقولنا: "العقل يدل على ذلك" هو أنّا إذا ظننّا بأمارة شرعية علة حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل أو بالحسّ ثبوتها في شيء آخر، فإنّ العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة. أما جواز قيام أمارة شرعية على علّة حكم الأصل، فهو أنّا إذا علمنا أنّ قبح شرب الخمر يحصل عند شدّتها، وينتفي عند انتفاء شدّتها، كان ذلك أمارة تقتضي الظنّ لكون شدّتها علّة تحريمها. ومعلوم أنّ الشدّة معلوم ثبوتها في النبيذ. وإنّما قلنا "إنّ العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر" لأنّ العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرّة، ألا ترى أنّ العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائط مائل، لعلمنا بثبوت أمارة المضرّة"[1].

لكنّ الأصوليين من الأشاعرة رفضوا هذا المنهج في الاستدلال، لأنّه قياس مع وجود الفارق، إذ العلل في الشرعيات ليست كالعلل في العقليات، ولأنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وعلى الصلاح والأصلح.

والفرق بين العلل العقلية والعلل الشرعية أنّ العقلية توجب معلولاتها لعينها، أما الشرعية فهي ليست موجبة، بل هي مبنية على الجواز العقلي، بمعنى أنّ العقل لا يمنع تحليل الحرام وتحريم الحلال شرعا، إذ يجوز أن يقول "حرمت عليكم العسل وأبحت لكم الخمر"[2] أما ربط ذلك بالصلاح والإصلاح فهو استدلال معتزلي وصفه الباقلاني بأنه هذيان وكلام في غاية الضعف، لأنّ قولهم في علة تحريم الخمر: ليس من الصلاح التسبب في إزالة العقول، يُلزَمون عنده بجواز الاقتصار على القليل من الخمر الذي لا يسكر[3].

وممّا ردّوا به هذا الاستدلال أنّ العلّة العقلية لا تنقطع عن معلولها، ولا تُقدَّر إلا موجبة قبل ورود الشرع أو بعده، ولو كانت العلل الشرعية مثل العقلية في عدم انقطاعها عن معلولاتها لترتب على ذلك ثبوت تفاصيل الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع، فما دامت العلّة الشرعية لا تنقطع عن معلولها فالعقل يدرك وجوبها قبل الشرع، وقبل النبوّات. وبما أنّ هذا الأصل باطل عند الأشاعرة فما يؤدي إليه باطل مثله. بل إنّ جعل العلة الشرعية موجبة كالعقلية يفضي إلى إبطال النسخ في التحليل والتحريم إذا كان الحكم في ذلك معلقا بعلة، لأنّ القول بعدم انقطاع العلة الشرعية عن معلولها يمنع من إزالة الحكم بالنسخ[4].

1- المعتمد: 2/ 215.

2- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 761.

3- الجويني: التلخيص 3/ 181.

4- م.ن: 3/ 182.

لكنّ هذا المنهج الذي أوجب البصري بمقتضاه القياس عقلا لا يوافقه عليه جميع المعتزلة، فالقاضي عبد الجبّار يرى أنّ إثبات القياس الشرعي متفرّع على القياس العقلي لكنّ هذا التفرع عنده ليس مبنيا على أساس الوجوب، وإنما على أساس "عدم المانع" أي إنّ العقل لا يمنع القياس في الشرعيات، وهذا القول ليس بعيدا عن الجواز العقلي الذي ذهب إليه الأشاعرة. وذلك لأنّ التشابه بين القياس في العقليات والقياس في الشرعيات عنده صوري، أي من حيث أنّ كلاّ منهما يقتضي أصلا معلّلاً يقاس عليه غيره لا من حيث وجوب العلاقة بين العلة والمعلول، ومما قاله في ذلك "فإذا كان ما ذكرناه من صورة القياس متقرّرا في العقول، واستعمال ذلك في الشرعيات لا يباين ما تقرر في العقول، فما المانع أن يتعبّد الله بذلك؟ "[1] فهو يرى أنّ "القياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلاّ أنّ العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة، كما أنّ حكمنا كالموجب. وليس كذلك العلل الشرعية، لأنّه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة"[2].

والعلل في الشرعيات غير موجبة في نظره لسببين: أحدهما: أنّ طريقها الاجتهاد الذي يفيد غلبة الظنّ دون العلم، أي إنّها ليست قطعية[3]. وثانيهما: أنّ الأحكام الشرعية تتبع المصالح واختيار المكلّف، أي إنّ المصالح تكون كالدواعي تدعو المكلّف إلى اختيار فعل دون آخر، وهذا الاختيار ينفي عنها الوجوب الضروري الذي في العلل العقلية، وإن كان لا ينفي التشابه في الصورة بين القياس الشرعي والقياس العقلي[4].

بل إنّ القاضي عبد الجبار شبّه القياس الشرعي بالقياس العقلي في أحوال الناس العادية كالاجتهاد في تقدير النفقات، ونحوها من المصالح التي تقوم على التجربة، وتعرف بغالب الظنّ دون العلم القطعي، فالاجتهاد في القياس الشرعي عنده طريقه غلبة الظنّ كالاجتهاد الذي يمارسه الناس في أحوالهم العادية[5].

وهذا النمط من الاستدلال لا ينكره الباقلاني، لأنه يرى أنّ العقل يتصور الاعتصام بغلبات الظنون في مصالح الدنيا وطرق المكاسب كما يتصور ذلك في الشرعيات، وإنما الذي ينكره هو جعل طرق الاجتهاد في مصالح الدنيا موجبة لأحكام التكليف عقلا[6].

1- المغني: 17/ 281.

2- المغني: 17/ 282.

3- م.ن: 17/ 281.

4- م.ن: 17/ 282.

5- م.ن: 17/ 281.

6- الجويني: التلخيص 3/ 178.

2- القياس ممتنع عقلا:

عمدة أصحاب هذا المنهج في منع القياس هو مبدأ الصلاح والأصلح، وقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وإذا كان أصحاب الاتجاه السابق يرون أنّ القياس حسن صالح، فإنّ هؤلاء يرونه قبيحا لا صلاح فيه.

غير أنّ هؤلاء وإن اتفقوا على أنّ القياس قبيح عقلا ولا صلاح فيه، فقد اختلفوا في طريقة إثبات ذلك.

فالذي يراه النظّام هو أنّه يجوز أن يتعبّد الله الناس بالقياس لعلمه أنّ فيه صلاحهم،كما يجوز أن لا يتعبّدهم به لعلمه أنّ فيه مفسدة لهم، فلمّا لم يتعبّدهم به علمنا أنّ ذلك مفسدة.

أمّا المعتزلة الآخرون فيرون أنّه لا صلاح أصلا في التعبّد بالقياس، بل هو قبيح.

وبهذا يكون الفرق بينهما أنّ النظّام يرى أنّه لمّا لم يتعبّد الله الناس بالقياس علمنا أنّه قبيح لا صلاح فيه، بينما يرى الآخرون أنّ القياس قبيح في ذاته عقلا، لذلك لم يتعبّد الله الناس به.

فالنظّام يجوّز القياس عقلا في مقدمة استدلاله، لكنّه يمنعه عقلا استنادا إلى عدم وقوعه في الشرع، بمعنى أنّ الذي دلّ على قبحه العقلي هو عدم الوقوع الشرعي، أمّا الآخرون فيرون أنّ القياس لا يتطرّق إليه الجواز أصلا، لأنّه قبيح في ذاته، والنصوص الشرعية الناهية عنه إنما هي مؤكّدة لما استقبحه العقل، وليست هي التي عرفنا بها قبح القياس[1].

وبهذا الفرق بين المنهجين تكون مناقشة النظام جامعة بين الأدلة العقلية الكلامية، والأدلة السمعية الشرعية، أما مناقشة الآخرين، فهي عقلية خالصة، يقصد بها دفع صفة القبح عن القياس.

وقد ناقش الأشاعرة هذين القولين مناقشة تقوم على مستويين:

أولهما: رفض مبدإ الصلاح والأصلح، إذ لا يجب على الله تعالى أن يتعبّد عباده بما فيه مصلحتهم، بل يفعل بعباده ما يشاء دون أن يجب عليه شيء أصلا، ولم يفصّلوا الأدلة على ذلك مكتفين بما ذكروه مستقصى في كتبهم الكلامية، أو في الديانات حسب تعبير الباقلاني[2] والباجي[3].

ثانيهما: التسليم بمبدإ الصلاح، وبيان أنّ القياس ليس قبيحا وفيه صلاح للعباد[4].

1- م.ن: 3/ 156.

2- م.ن: 3/ 157.

3- إحكام الفصول: ص 532.

4- م.ن: ص 532.

وللردّ على النظّام بيّنوا أنّ كلامه معارض بما يقابله، فما دام التعبّد بالقياس جائزا عقلا في الأصل عنده، يستوي وقوعه مع عدم وقوعه، وقد ذهب إلى أنه لم يقع في الشرع استصلاحا للعباد، فإنّه يمكن لمن يخالفه أن يقول إنّ الله تعالى تعبّد الناس بالقياس استصلاحا لهم. ولما استوى طلب الصلاح في الحالتين، فلماذا آثر اعتباره في حالة عدم التعبد بالقياس دون الأخرى؟

وهنا يعود الخلاف إلى الشرع، لأنّ ما ذكره النظام مبني عنده على أنّ الأدلة السمعية ورد فيها النهي عن القياس[1] لكنّ الأشاعرة وسائر المثبتين من أهل السنّة والمعتزلة يخالفونه ويرون أنّ الأدلة السمعية تثبت التعبّد بالقياس، بل إنّ القاضي عبد الجبار يرى أنّ المعتمد في حجية القياس عند شيوخ المعتزلة هو إجماع الصحابة على الاجتهاد والقياس بناء على ما تواتر عنهم في ذلك[2] ويردّ على النظام لأنّه يطعن على القوم، ويخلط في كلامه فيعظّم الصحابة في مواطن، ويطعن فيهم إذا تكلم في قياسهم، والسبب في ذلك هو أنّ الإجماع ليس حجّة عنده[3].

أما الذين يرون أنّ القياس قبيح عقلا ولا صلاح فيه لذلك لم يتعبّد الله تعالى عباده به، فلهم على ذلك عدة أدلة منها:

1- أنّ القياس قبيح لعينه ومفض إلى الفساد والتناقض لأنّه لا يقوم على القطع كالقياس العقلي، بل يقوم على الظنّ، لأنّ النصوص التي يقاس عليها لا تؤدي إلى المعلوم قطعا، بل هي ظنية يختلف فيها القائسون، وقد يقارنها الجهل، وما كان كذلك فهو قبيح.

وحاصل ما أجاب به المثبتون أنّ ذلك ليس قبيحا ولا تناقض فيه، لأنه يجوز أن يتعبّد الله عباده بالنص على الحكم، كما يجوز أن يتعبّدهم بأن يضع لهم أمارات يقيسون عليها المطلوب منهم، فتكون المصلحة في اجتهادهم بقطع النظر عن الصواب والخطإ، بل هم مأجورون أجرين في حالة الإصابة، ولهم أجر واحد في حالة الخطإ، وذلك كالشاهدين اللذين يجب الاجتهاد في عدالتهما والحكم بقوليهما إذا غلب على الظنّ صدقهما، رغم أنه يجوز أن يكونا كاذبين، ولا يأثم الحاكم بذلك لأنه لم يكلف بمعرفة الصدق في ذاته، وإنما كلّف بالاجتهاد والحكم بغلبة الظنّ[4].

وهذا الجواب مبني على رأي من يقول إنّ المصيب واحد، أما على قول من يصوّب المجتهدين فلا يلزم من اختلافهم في القياس تناقض، لأنّ حكم الله في حق كل واحد منهم هو ما أدّاه إليه اجتهاده،

1- الجويني: التلخيص 3/ 158-159.

2- المغني: 17/ 296.

3- م.ن: 17/ 298.

4- الباجي: إحكام الفصول، ص 534-535.

فلا تناقض بين أقيستهم الاجتهادية لأنّها كلها صواب[1].

2- أنّ القياس أدنى البيانين، بمعنى أنه أدنى رتبة من البيان بالنصّ، فلا يجوز التعبّد به مع إمكان التعبّد بأظهر البيانين الذي هو البيان بالنصّ.

وأجيب بأنّ ذلك جائز ليتوفر أجر الاجتهاد بالقياس ويكثر الثواب، ثمّ إنّ وجود المجمل والمتشابه في القرآن مع أنّ الله تعالى قادر على البيان بالنصّ يدل على أنّ البيان بأدنى الطريقين جائز مع إمكان أعلاهما[2].

3- لو كان التعبد بالقياس صلاحا لعقلت المصلحة في جميع الأحكام المعللة، فجعل العلة في تحريم الخمر – مثلا – كونها مشتدة، لا يعقل وجهه في المصلحة واللطف[3].

والجواب المعروف عند الأشاعرة أنهم لا يسلّمون بتعليق الحكم بالمصلحة، وعلى فرض التسليم بذلك فإنّهم يطالبون المخالفين ببيان وجه المصلحة في منع القياس عقلا، ثمّ يؤكدون كلامهم بأنّ الشارع وضع كثيرا من الأحكام لا يظهر فيها وجه المصلحة، مثل صوم رمضان دون غيره من الأشهر، وصلاة الظهر أربعا، والمغرب ثلاثا، والصبح ركعتين ونحو ذلك. فإذا جاز هذا في الأحكام المنصوصة، جاز عدم تعقّل وجه المصلحة في الأحكام المأخوذة بطريق القياس، فليس من شرط التعبد عندهم انبناؤه على مصلحة معقولة، ولا من شرط كون الشيء مصلحة اقتضاء التعبد به على وجه الصلاح كما تقتضي العلة معلولها وجوبا، خصوصا وأنّ المصلحة نسبية تختلف باختلاف أحوال المكلفين، لأنّ ما يكون صلاحا لمكلّف قد يكون مفسدة لآخر. لذلك لا يجوز الاستناد في إبطال القياس إلى عدم تعقل المصلحة فيه، لأنّ هذا التعقل ليس شرطا في ثبوت الأحكام به أو بغيره[4].

فائـدة المسألـة

إنّ البحث في حجيّة القياس أو أيّ دليل شرعي بحث ظاهر الأهميّة بالنسبة إلى الأصولي، لأنّه نظر تأصيلي يتأسّس عليه موقفه من الدليل إثباتا أو إنكارا، فهو قبل أن يتكلم على قواعد الاستنباط بالدليل مطالب بأن يمتحن مدى صلاحيته ليكون وسيلة لفعل الاستنباط.

وبهذا تختلف فائدة البحث بحسب اختلاف المواقف، فالذي يثبت حجّية القياس ويدعمها بما يراه من أدلة غرضه تحصيل الاقتناع بحجّيته التي يتأسس عليها كلامه في طرق استثمار الأحكام الشرعية به.

1- الجويني: التلخيص 3/ 160-161.

2- الشيرازي: التبصرة، ص 422 وشرح اللمع 2/ 766.

3- الجويني: التلخيص 3/ 162.

4- م.ن: 3/ 163، الباجي: إحكام الفصول ص 536-537.

والذي ينكر حجّيته ويدعم إنكاره بما يراه من الأدلة غرضه إخراج القياس من مجال أدلة التشريع وتعطيل دوره في عملية الاستنباط، فينتج عن ذلك عنده أحد أمرين:

إمّا أن يرفض الأحكام التي يستنبطها القيّاسون ويثبت أحكاما مخالفة بأدلة أخرى.

وإمّا أن يثبت نفس تلك الأحكام التي يثبتها المخالفون، ولكن، بمنهج آخر لا يسميه قياسا.

وبهذا يكون الخلاف في حجّية القياس خلافا أصوليا تظهر آثاره العملية في الخلافات الفقهية.

فالذين يثبتون القياس مثلا، لا يحصرون ربا الفضل في الأصناف المذكورة في قول الرسول ﷺ: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ، وَالبُرُّ بِالبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِثْلاً بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ"[1] بل يقيسون على ما عدا الذهب والفضّة[2] غيرها من الأصناف بناء على علل يختلفون فيها، فهي عند المالكية الاقتيات والادخار، وعند الشافعية الطعم فقط، وعند الحنفية الكيل. أما الظاهرية الذين ينكرون القياس، فالتفاضل عندهم ممتنع في الأصناف الستة فقط[3]. وهذا حكم فقهي يخالف مذهب الجمهور لأنه يقتضي إباحة التفاضل في جميع الأصناف غير المنصوص عليها في الحديث، وسبب الخلاف هو إنكار الظاهرية لحجّية القياس.

وبهذا يتبيّن أنّ الخلاف في حجّية القياس ليس لفظيا، لأنه لو كان كذلك لما ترتب عليه اختلاف في استنباط كثير من الأحكام، والذين جعلوه لفظيا[4] لا يصدق قولهم إلا في الحالات التي وقع فيها التنصيص على العلة، أو في القياس الجليّ الذي يسمّيه بعضهم فحوى الخطاب، ويسمّيه آخرون دلالة النصّ، أما الأقيسة التي يقع الاجتهاد في استنباط عللها فالخلاف فيها حقيقي، أو معنويّ كما يقول الأصوليون، لأنّ الذين لا يعملون بالقياس يقفون عند حدود المنصوص ولا يُعَدّون حكمه إلى أي فرع آخر، بينما يجتهد الآخرون في تعدية الحكم الثابت بالنصّ إلى فروع أخرى حسب علل ظنية يختلفون فيها كالمثال الذي ذكرناه في علة منع التفاضل.

1- مسلم: كتاب المساقاة، باب رقم (15) الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، حديث رقم (1587)، 2/ 1211.

2- علة منع التفاضل فيهما عند المالكية هي كونها رؤوسا للأثمان وقيما للمتلفات، ويسمّون هذه العلة قاصرة لأنّها ليست موجودة في غير الذهب والفضة، لذلك لا يقيسون غيرهما عليهما، أما علّة اتحاد الصنف فهي تشمل الأصناف الستة كما يظهر من لفظ الحديث.

3- ابن رشد: بداية المجتهد 2/ 105-106.

4- من هؤلاء إلى جانب من ذكرنا سابقا: الشوكاني الذي بيّن أنّ الخلاف في حجية القياس لفظي، لأنه متفق على الأخذ به من جهة المعنى (إرشاد الفحول: ص 204).

لكنّ الإشكال الذي يهمنا التركيز عليه ليس هو فائدة الخلاف في حجّية القياس مطلقا، لأنّ هذا أمر ظاهر الفائدة كما ذكرنا، وإنّما الذي نريد اختبار مدى مناسبته لعلم الأصول في هذه المسألة هو إقحام الكلاميات في منهج الاستدلال إثباتا للقياس أو نفيا له. ولسنا نروم ترجيح أدلة أحد الفريقين، لأنّ مقصدنا هو نقد المنهج الأصولي في استدعائه للمبادئ الكلامية.

ظهر من العرض المتقدّم أنّ الأصوليين ينقسمون في عمومهم إلى فريقين: استند أحدهما أساسا إلى الأدلة العقلية والكلامية إثباتا أو نفيا، بينما كانت الأدلة الشرعية عند الفريق المقابل هي مركز الاستدلال إثباتا أو نفيا، ومن ذكر من هؤلاء الأدلة العقلية فإنّما ذكرها قصد تأكيد الأدلة الشرعية، أو قصد الردّ على الأدلة العقلية للفريق المقابل.

ولكن، أيّ الفريقين كان منهجه أقرب إلى علم الأصول من الآخر؟

بما أنّ سؤال البحث هو: هل القياس دليل شرعي أو لا؟ فالأظهر أنّ الذين استندوا إلى أدلة الشرع كانوا أقرب إلى الالتزام بحدود تخصّصهم العلمي بوصفه علما شرعيا ينبغي أن يكون منهج الاحتجاج فيه داخليا غير خارج عن نطاقه.

أما الذين أسّسوا استدلالهم على إثبات وجوب القياس بالعقل دون الشرع، فإنّ الخلل يتطرق إلى منهجهم من جهة عدم التناسب بين الدليل والمدلول، لأنهم أثبتوا أمرا شرعيا بأمر غير شرعي، فألزموا الشرع بأن يوجد فيه أمر قد لا يكون موجودا فيه، وإن وجد فيه، فعلى سبيل الاختيار والمشيئة لا على سبيل الحتم.

والذين منعوا القياس عقلا وقعوا في الخلل المنهجي نفسه، ولكن، من جهة النفي، لأنهم نفوا أمرا شرعيا بدليل غير شرعي، فألزموا الشرع باستحالة أو يوجد فيه أمر قد يكون موجودا فيه، وإن لم يوجد فيه فعلى سبيل الاختيار والمشيئة لا على سبيل الاستحالة العقلية.

ومع ذلك فيمكن أن نقول تجوّزا إنّ الذين أثبتوه عقلا أقرب إلى التناسق المنهجي من هؤلاء، لأنّ القياس وإن كان شرعيا فهو نظر في معقول النص، فيكونون بذلك قد أثبتوا معقولا بمعقول، رغم اختلاف مجال المعقول المستدلّ به عن مجال المعقول المستدلّ عليه، إذ الأول مجاله المنطق والكلاميات، والثاني مجاله النصوص والأحكام.

أمّا الأشاعرة الذين يرون أنّ المعقولية ليست شرطا في إثبات الشرعيات أو نفيها، فإنهم يقعون في حرج منهجي من جهة أنّ القياس لا يمكن إعماله إلا بناء على النظر في العلل التي يتأسس عليها معقول النصّ استنادا إلى ما فيها من مصالح، إذ كيف يثبتون دليلا شرعيا معقولا وينكرون قيام الأحكام المقيس عليها على المصالح المعقولة؟

وسيأتي الكلام على هذا الإشكال في المسألة الثالثة المتعلّقة بتعليل أفعال الله تعالى.

لكنّ كلامهم الذي ذكرناه سابقا يتضمّن دفعا مبدئيا لهذا الإشكال، فهم لم يرفضوا الدليل العقلي مطلقا، وإنّما لم يجعلوه أساسيا في إثبات القياس، لأنّ الأساس عندهم هو الشرع، وجعلوا له – أي العقل – مدخلا تأكيديا في الإثبات من جهة أنّه يجوّز التعبّد بالقياس وإن كان لا يوجبه.

وبناء على هذا فالقياس عندهم جائز عقلا وواقع شرعا. وهذا المنهج الجامع بين العقل والشرع في الاستدلال يلائم القياس من حيث أنه دليل جامع بين العقل والنصّ، لأنّه تعقل للنصّ على وجه مخصوص.

وبعد هذه المقارنة المنهجية بين مختلف طرق الاستدلال فالذي نراه أنّ الاستناد إلى الأدلة الشرعية بالأساس ليس خاصّا بأهل السنّة، وأنّ المبادئ الكلامية التي ذكرها المختلفون ليس لها مدخل مباشر في إثبات القياس الشرعي أو نفيه، بل هي تأتي عند الجميع في المقام الثاني بعد الاستدلال بالمنقول، وإن صرّح بعضهم بعكس ذلك.

فالجميع في الحقيقة يستندون أساسا إلى النصوص والسوابق المنقولة، ولكن بتأويل مختلف، فقد رأينا مثلا أنّ الآيات التي تدل على كمال الشريعة وبيانها لكل شيء فهمها المثبتون على أنّها تقتضي القول بالقياس لتستوعب ما لا يتناهى من الوقائع بينما أوّلها النفاة على أنها تردّ القياس لأنّه في نظرهم رأي خارج عنها.

أما النصوص الكثيرة التي استنبط منها المثبتون جواز القياس ووقوعه شرعا فهي عند النفاة لا تدل على ذلك، ولهم على الاستدلال بها اعتراضات جوبهت بنقاشات مطوّلة[1] فمن ذلك مثلا أنّ المثبتين احتجوا بقوله تعالى ﴿ **فَٱعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ [2] مؤكدين أنّ الاعتبار في اللغة هو تمثيل الشيء بالشيء، وإجراء حكمه عليه ومساواته به، وهذا هو القياس[3] أما المخالفون ففهموا الآية من عدة أوجه أخرى منها أنّ الاعتبار هو مطلق الفكر والرّوية ولا يختصّ بالقياس[4].

ومن أقوى ما استدل به المثبتون الإجماع واجتهادات الصحابة، لكنّ المنكرين ينقضون ذلك بما عرف عن الصحابة من ذمّ الرأي، فيردّ الآخرون بما مؤداه أنّ ذلك محمول على رأي مخصوص، وليس على القياس والرأي جملة، أي إنه محمول على القياس الفاسد أو على مجرّد الهوى والميل[5].

1- لم نفصّل المناقشات المتعلقة بالنصوص لأننا نركز دائما كما هو ظاهر على المناقشات الكلامية.

2- الحشر: 2.

3- الباجي: إحكام الفصول، ص 553.

4- م.ن: ص 564.

5- م.ن: ص 614-615.

والاستناد إلى النصوص، والخلاف في الآراء المبنية على القياس، وإقدام عدد من الصحابة والسلف وكبار الفقهاء على الاجتهاد بردّ الوقائع إلى الأحكام التي تشبهها في النصوص، وتحرّج بعضهم من ذلك تورّعا مع الاقتصار على الضرورة، كلّ ذلك كان معروفا قبل رسوخ علم الكلام وتنصيبه رئيسا للعلوم عند جمهور المتكلمين والأصوليين.

لذلك كانت الاعتبارات الكلامية في قبول القياس أو ردّه لاحقة بعد الخلافات الشرعية السابقة، لأنّ كل فريق أراد أن يُنطق علم الكلام بما يوافق مذهبه الأصولي.

وهذا الذي قلناه لا يردّه مذهب الذين جعلوا الشرع مؤكدا للدليل العقلي إثباتا أو نفيا، لأنّ تقديم العقل عندهم هو تقديم صوري منهجي، وليس تقديما حقيقيا في الزمن أو في صلب الاستدلال، وقد ذكرنا بعض وجوه الضعف في منهجهم، فليس هناك حتمية عقلية توجب القياس في الشرع أو تحيله، غاية ما في الأمر أنّ تأكيدهم للأدلة الشرعية بالعقل كان أقوى من تأكيد الآخرين، لأنّهم حين وظّفوا مبادئ العقل المنطقي وأسس علم الكلام عندهم، وجدوها تفيد الحتم واللزوم، فحكموا بها على القياس الشرعي، لكنّ فريقا منهم رأى اللزوم وجوديا فأوجب القياس عقلا، وفريقا آخر رأى اللزوم عدميا فحكم باستحالة القياس.

ثمّ إنّ هذين الموقفين هما لبعض المعتزلة كما رأينا، أما عامّة شيوخ المعتزلة كما نقلنا عن القاضي عبد الجبار فيقولون بالقياس وعمدتهم في ذلك الإجماع وغيره من الأدلة الشرعية، والعقل عندهم لا يوجب القياس، وإنما لا يمنعه.

والحاصل أنّ المبادئ الكلامية المستدعاة في هذا المبحث لم تكن مؤسسة للحجيّة ولا لنفيها، بل كانت مؤكدة لذلك.

وبهذا تنحصر فائدتها في أمرين أساسيين:

أحدهما: دعم المستندات الشرعية إثباتا للقياس أو نفيا له.

والآخر: ترسيخ مبدإ التكامل بين الرؤية الأصولية والرؤية الكلامية عند كلّ فريق، من جهة أنّ كلّ أصولي يريد أن يخرّج قوله في القياس على مقتضى مذهبه الكلامي.

أصولها الكلامية

1- التكفير.

2- الصلاح والأصلح.

3- التحسين والتقبيح.

4- مشيئة الله تعالى (في أن يتعبدّ عباده بما يشاء).

5- وجوب العلاقة بين العلة والمعلول في العقليات.

6- تعليل أفعال الله تعالى.

7- جواز جميع الممكنات عقلا في أفعال الله تعالى (في التحليل والتحريم).

المسألة الثالثة: تعريـف العلـة

العلة هي محور القياس، أو هي كما قال الزركشي: "ركن القياس، لا يقوم القياس إلا بها"[1] فبدونها لا يتمّ إلحاق الفرع بالأصل، وهي لأهميتها لا بدّ أن توجد فيهما على جهة الاشتراك، لذلك وصفت بأنها "الجامع". ومن هنا – كما أكّد الجابري "كانت الإشكالية الرئيسية في القياس هي إشكالية التعليل"[2].

وعامة القائلين بالقياس يثبتون العلة[3] لكنّهم اختلفوا في تعريفها، والسبب الأهمّ في هذا الخلاف هو حرصهم على موافقة أصولهم الكلامية، فصارت مسألة التعليل بذلك إشكالية كلامية حاضرة بوضوح في مباحث العلة عند الأصوليين.

أما المدخل الذي نفذت منه الاعتبارات الكلامية إلى مبحث تعريف العلة، فهو الحذر من إسناد التأثير إلى أي شيء سوى الله تعالى، لذلك أظهر الأصوليون حرصا شديدا على تدقيق العبارات بما يلائم المعتقد، وقد تنازعوا فيها نزاعا بلغ بهم أحيانا درجة تبادل التّهم، وبذلك تحوّل مبحث العلّة – الذي هو مبحث أصولي بالأساس – إلى ميدان إضافي للسجالات الكلامية، لا بين أصحاب المذاهب المختلفة فحسب، بل بين أصحاب المذهب الواحد.

وقد تعددت تعريفات الأصوليين للعلة، لكنها في عمومها تعود إلى أربعة مفاهيم أساسية بقطع النظر عن التفسيرات التي فسّرت بها، لأنّه يمكن تكثيرها بناء على اختلاف التفاسير للتعريف الواحد، كما يمكن تقليلها إذا قرّبنا بينها أو حملنا بعضها على بعض.

وفيما يلي بيان لهذه التعريفات وما أثير في خصوصها من جدل كلامي، نذكرها دون أن نقصد التفاضل بينها في الترتيب، وإنما نبدأ بأكثرها إثارة للجدل.

1- البحر المحيط: 5/ 111.

2- بنية العقل العربي: ص 151.

3- باستثناء ما نسب إلى ابن فورك وبعض الأحناف من إنكار العلة والاقتصار في القياس على الشّبه (الزركشي:البحر المحيط 5/ 111).

التعريف الأول: العلة موجبة بذاتها:

نسب كثير من الأصوليين إلى المعتزلة تعريفهم العلة بأنّها موجبة للحكم الشرعي بذاتها، وذلك بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع، وهذا يعني أنّها مؤثرة[1] في الحكم تأثيرا ذاتيا يدرك بالعقل من غير توقف على الشرع، فهي بهذا المعنى كالعلل العقلية التي توجب معلولاتها بذاتها.

ومعلوم أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم مبني على مذهبهم الكلامي في تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح، وفي التحسين والتقبيح العقليين[2].

وذهب صدر الشريعة الحنفي إلى أنّه مبنيّ على مذهبهم في السببية "فكما أنّ النار علّة للإحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق، فإنّ القتل العمد بغير حقّ علّة لوجوب القصاص أيضا عقلا"[3].

وهذا الأصل مبنيّ بدوره على أصل كلامي آخر كان الخلاف فيه من بواكير القضايا الكلامية هو خلق أفعال العباد، أو قضية الجبر والاختيار، والمعتزلة يرون أنّ المتولّدات من خلق الإنسان لا من خلق الله تعالى، لكنّ الإنسان يخلقها بقدرة يحدثها الله فيه. وهذا المذهب مخالف لمذهب أهل السنّة في المتولّدات[4].

وقد استنتج الجابري هذا المعنى المنسوب إلى المعتزلة من قول أبي الحسين البصري "وإنّما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع. وأما في عرف المتكلمين فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أمّا على الحقيقة فتستعمل في كل ذات أوجبت حالا لغيرها، كقول بعضهم: إنّ الحركة علّة موجبة كون المتحرّك متحرّكا الخ..."[5] ثمّ قال معلّقا على ذلك "واضح إذن، وهذا ما يهمّنا هنا، أنّ العلّة عند المعتزلة في الفقه أو في الكلام إنّما تسمّى علة لأنّ لها تأثيرا في الإيجاب، أي هي الموجبة

1- قيل إنّ هذا المعنى الاصطلاحي مناسب للعلة لغة "بكسر العين" بمعنى المرض لأنه يؤثّر في المحلّ فيغيّره من وصف الصحّة إلى وصف الضعف، وقيل إنّ العلة من العلل -بفتح العين- بعد النّهل، وهو الشربة الثانية لأنّ المعنى الموجب للحكم يتكرر الحكم بتكرّره، وقيل إنّها لغة بمعنى السبب، يقال: هذا علّة لهذا (ابن منظور: لسان العرب 4/ 3080؛ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 4/ 170، الهيتي: مباحث العلّة في القياس عند الأصوليين ص 68-69).

2- الإسنوي: نهاية السول 3/ 836، الزركشي: البحر المحيط 5/ 112، المحلّي: شرح جمع الجوامع 2/ 272-273، شلبي: تعليل الأحكام ص 119.

3- التوضيح: 2/ 144.

4- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 4/ 171، الجابري: بنية العقل العربي: ص 160.

5- المعتمد: 2/ 200.

للحكم، فالإسكار يعتبرونه صفة ذاتية في الخمر، وهو العلة التي أوجبت تحريمه"[1].

والعلة بهذا المعنى مرفوضة عند أهل السنّة، لأنّها مبنية على أصول كلامية تخالف أصولهم. فهو تعريف يقيس العلل الشرعية على العلل العقلية مع وجود الفارق، ويقتضي أنّ العلة توجب بذاتها الحكم على الله تعالى.

كما أنه مبنيّ على أنّ الحكم الشرعي حادث عند المعتزلة، لكنّ أهل السنّة فسّروه بأنّه خطاب الله القديم، لذلك اعترض الرازي على هذا التعريف بأنّ القديم يمتنع تعليله في الأصل فضلا عن أن يعلل بعلة محدثة[2] أي إنه لا يجوز القول بأنّ العلة الحادثة توجب حكم الله القديم أو تؤثر فيه.

لكنّ بعض الأصوليين فسّروا هذا التعريف المنسوب إلى المعتزلة بما رأوا أنه يخفف من شذوذه ويجعله معقولا، فذكروا أنّ معنى قولهم إنّ العلة موجبة للحكم بذاتها ليس معناه أنّها تؤثر فيه متى وجدت، مثل كون الوقت يوجد بذاته وجوب الصلاة، والقتل يوجد بذاته وجوب القصاص، ونحو ذلك مما لا يقوله عاقل، وإنّما معنى الإيجاب عندهم أنّ العقل يحكم بوجوب القصاص في القتل العمد من غير توقف على إيجاب موجب، فليست العلة هي التي توجب الحكم بذاتها، بل إذا وجدت العلة حكم العقل وجوبا بمعلولها[3].

ورغم ذلك، فقد ردّ الرازي معنى العلة بهذا التفسير لأنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين[4] خصوصا وأنّه يترتب عليه أنّ العقل يحكم بوجوب العلاقة بين العلة والحكم قبل ورود الشرع، وأنه يدرك بحسب الأمور العارضة للأفعال ترتب الثواب أو العقاب عليها[5].

لكنّ هذا التفسير الذي بيّنه بعض القدماء واستحسنه بعض الباحثين المعاصرين[6] لا يحلّ المشكلة ولا يزيل معنى التأثير الذاتي لسببين على الأقلّ:

أحدهما: أنّه لا يصحّ تفسير التأثير الذاتي بالإدراك، لأنّ إدراك العقل لوجوب الحكم بالعلة، أو لتاثير العلّة في الحكم هو معرفة مترتبة على التأثير الذي تحدثه العلّة في معلولها الذي هو الحكم، فإدراك العقل للشيء ليس هو الشيء، ومعرفة العقل للتأثير ليست هي التأثير.

1- بنية العقل العربي: ص161.

2- المحصول: 2/ 305.

3- التفتازاني: التلويح 2/ 144، شلبي: تعليل الأحكام ص 119.

4- المحصول: 2/ 305.

5- القرافي: نفائس الأصول 7/ 3360.

6- مثل مصطفى شلبي في "تعليل الأحكام" ص 119، الهيتي في "مباحث العلة في القياس" ص 87.

ثانيهما: أنّ العقل لا يدرك التأثير الذاتي إلا بناء على وجوده، فلولا ثبوت الإيجاب ما حكم العقل به وهذا يعني أنّ تفسير الإيجاب بالإدراك لا يلغيه، بل يؤكده، لأنّه لا معنى لهذا الإدراك العقلي بغير وجود الإيجاب الذاتي.

والمشكلة فيما نرى لا تكمن في البحث عن تفسير معقول لهذا القول، وإنّما في نسبته إلى المعتزلة، أي هل قال المعتزلة فعلا إنّ العلة توجب حكمها إيجابا ذاتيا يدركه العقل بقطع النظر عن ورود الشرع قياسا على العلّة العقلية؟

قد يكون هذا قولا لبعض المعتزلة، ولكنّ كلام أبي الحسين البصري لا يدل على أنه مذهبه خلافا لما استنتج ذلك الجابري فيما نقلناه عنه حين فهم من كلامه أنّ العلة موجبة للحكم في الفقه وفي علم الكلام. وذلك لأنّ الفقرة التي بنى عليها الجابري هذا الفهم تدلّ على أنّ البصري يفرق بين العلة الشرعيّة عند الفقهاء والعلة العقليّة عند المتكلّمين، فالعقليّة موجبة بذاتها أمّا الشرعية فهي كما قال "ما أثـرَّت حكما شرعيا، وإنّما يكون الحكم شرعيّا إذا كان مستفادا من الشرع" وكون الحكم لا يسمى شرعيا إلا إذا أفاده الشرع ينفي عن العلة التأثير الذاتي ويفهم منه أنها تؤثر فيه بناء على الشرع لا بالذات، وليس في كلامه ذكر للفظ "الذات" أو "الذاتي" وذكر التأثير لا يستلزم كونه ذاتيا، وعلى فرض أنه يحتمله فإنّ تقييد الحكم بنسبته إلى الشرع يفهم منه أنّ العلة إما أنها لا تؤثر بالذات، أو أنّها تؤثر بالذات ولكن بناء على أنّ الشرع جعلها كذلك، لا على أنّ العقل يحكم بهذا التأثير بقطع النظر عن الشرع. وهذا الاحتمال الثاني موافق للتعريف الثاني الذي ذهب إليه بعض أهل السنة كما سيأتي بيانه.

وعندما نقرأ كلام البصري على العلة في مختلف مباحثها لا نجد فيه ما يدلّ على أنّها موجبة أو مؤثرة بالذات، بل إنّه عقد بابا بعنوان "في أنّ طريق العلة الشرعية الشرع فقط"[1] وهو يطلق في كثير من المواضع لفظ "الأمارة" على العلة، والأمارة لا تُوجِبُ نتيجتَها كالعلل العقلية، ويؤكّد أنّ الأمارة في القياس شرعيّة وليست عقليّة أو عاديّة[2].

ويطول سرد كلامه الدّال على عدم صحّة المعنى المنسوب إلى المعتزلة وإليه بالذات، وإنما نكتفي منه بفقرة واضحة في الدلالة على أنّه ينكر ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع، ويرفض بصريح القول قياس العلل الشرعية عل العلل العقلية. قال في سياق الردّ على منكري القياس عقلا:

"قولهم: لو كانت للشرعيات علل، لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال. ألا ترى أنّ الحركة يستحيل وجودها وليس الجسم متحرّكا؟ وفي ذلك ثبوت الأحكام

1- المعتمد: 2/ 249.

2- م.ن: 2/ 249-250.

الشرعية قبل الشرع. الجواب: أنّهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع إلخ..."[1] ثم واصل الكلام موضحا أن العلل الشرعية أمارات فيها وجوه من المصلحة لكنها لا توجب الحكم قبل الشرع ولا بعده لأنّ المصالح تختلف بحسب اختلاف الزمان واختلاف أحوال المكلفين[2].

أمّا القاضي عبد الجبّار فقد نقلنا عنه في المسألة السابقة أنه يفرق بين العلل العقلية والعلل الشرعية وأنّ التشابه بين القياسين العقلي والشرعي إنما هو تشابه صوري لا حقيقي، ونضيف أنه أنكر صراحة أن تكون العلة الشرعية موجبة مستدلا بأنّها لو كانت كذلك مثل العلة العقلية لارتفع التكليف الذي يقوم على الاختيار، ومما قاله في ذلك متكلما على القياس السمعي "فلا يجوز إذا كان مبنيا على علّة أن تكون العلّة في حكم العلل الموجبة، لأنّ ذلك ينقض ما قدّمناه في الغرض، لأنّ كونه (أي الخمر) مسكرا لو أوجب الامتناع من شربه كإيجاب العلم، وكون العالم عالما لبطل التكليف والتعبّد"[3].

والحاصل أنّ العلة عند المعتزلة ليست موجبة ولا مؤثّرة بذاتها في الحكم عقلا، بل إنّ تأثيرها في الحكم مستفاد من الشّرع، وهذا التأثير ليس على سبيل الوجوب العقلي كما في العقليات.

التعريف الثاني: العلة مؤثرة في الحكم بجعل الشارع لا بذاتها:

نسب الرازي هذا التعريف إلى الغزالي وردّه من وجهين يهمنا منهما الردّ الكلامي، وحاصله أنّ الغزالي – حسب الرازي – يناقض نفسه، لأنّه يعترف بأنّ الحكم الشرعي هو خطاب الله القديم "فكيف يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت الموجبيّة بالذات أو بالجعل؟"[4]

وردّ صدر الشريعة الحنفي هذا الاعتراض بأنّ "المراد من المؤثر في الحكم ليس أنّه مؤثّر في الإيجاب القديم، بل في الوجوب الحادث، بمعنى أنّ الله تعالى رتّب بالإيجاب القديم الوجوبَ على أمر حادث، كالدلوك مثلا، فالمراد بكونه مؤثرا أنّ الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر"[5].

ويظهر أنّ الرازي هو الذي ناقض نفسه برفضه تأثير العلة في الحكم بهذا المعنى، لأنّه حين تكلم بعد ذلك على التعليل بالوصف المناسب جعله قسمين أحدهما اعتبره الشارع والآخر ألغاه، أما الذي اعتبره الشارع فهو مؤثر في الحكم، بل إنّ الرازي قسّم هذا التأثير إلى أربعة أقسام هي تأثير النوع في

1- المعتمد: 2/ 207.

2- المعتمد: 2/ 207.

3- م.ن: 2/ 207-208.

4- المحصول: 2/ 308.

5- التوضيح: 2/ 143-144.

النوع، وتأثير النوع في الجنس، وتأثير الجنس في النوع، وتأثير الجنس في الجنس، وذكر لكل قسم مثالا، وكان يكرر مصطلح التأثير بطريقة تدل على أنّه لا ينكره. من ذلك قوله "مثال تأثير الجنس في النوع: إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة، فإنّه ظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط قضاء الصلاة، وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين"[1] فكيف ينكر التأثير في التعريف ثم يثبته هنا؟

وما ذهب إليه الغزالي ليس فيه شبهة موافقة المعتزلة على فرض أنّ المعتزلة يقولون بالتأثير الذاتي، وليس فيه ما يخالف مبدأ الحاكمية لله تعالى لا للعقل.

يقول الغزالي "والعلة موجبة، أما العقلية فبذاتها، وأمّا الشرعية فبجعل الشرع إياها موجبة على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنّا نعلم أنّه إنّما يجب بإيجاب الله تعالى"[2] وقال أيضا: "والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر المحلّ بوجوده، ولذلك سمّي المرض علّة وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق"[3] وله في ذلك أقوال أخرى لا تبرّر ما اجتهد فيه الدكتور البوطي من محاولة إنكار نسبة القول بتأثير العلة إليه[4].

غير أنّ الغزالي لم يتقيّد في كلامه على العلة بوصفها أنها مؤثرة أو موجبة بجعل الله فقط، بل ورد في كلامه أكثر من مرّة أنّها علامة مثل قوله في مسألة تعليل الحكم بعلتين "والصحيح عندنا جوازه، لأنّ العلة الشرعية علامة"[5] ومثل قوله "إعلم أنّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه"[6] بل إنّه اعتبر العلة في عدة مواضع باعثة للشارع على تشريع الحكم كما سيأتي في التعريف الثالث، ومن ذلك قوله "فإنّا لا نعني بالعلّة إلا باعث الشرع على الحكم"[7].

وبهذا يظهر أنّ الغزالي لم يتقيد بلفظ معين في بيان معنى العلّة، وقد أصاب مصطفى شلبي حين لاحظ أنّ "هذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه في العلة، وأنّه لم يتقيد في إطلاق الألفاظ كغيره من المتكلمين، بل نراه مرة يطلق عليها: المعرّف والأمارة[8] وحينا يطلق عليها الباعث

1- المحصول: 2/ 323.

2 شفاء الغليل: ص 20-21.

3- م.ن: ص 20.

4- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص 104-105.

5- المستصفى: ص 336.

6- م.ن: ص 281.

7- م.ن: ص 339.

8- قال الغزالي "علامة" كما رأينا، ولا فرق، لأنّ العلامة أمارة معرّفة، وهو المعنى الذي سيأتي في التعريف الرابع.

للشارع على تشريع الحكم، وتارة يعرّفها بالموجب لا بذاته، بل بجعل الله تعالى. وهذا يدلنا على أنّ هذه الألفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار[1] وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات في التعريف مثار نزاع بين العلماء"[2].

ولا تناقض بين هذه الإطلاقات المختلفة التي ذكرها الغزالي ما دامت تشترك جميعها في نفي التأثير الذاتي، ولأنّها حسب ما لاحظ البوطي "ليست إلا تعبيرا عن الرابطة التي جعلها الله تعالى بين العلّة وحكمها في الشرع"[3].

ثمّ إنّ هذا التعريف الذي نسبه الرازي إلى الغزالي وأنكره عليه[4] لم يتفرّد به الغزالي، بل هو مذهب عدد من الأصوليين والفقهاء من مختلف المذاهب. يقول ابن رشد الجدّ، وهو من مشاهير فقهاء المالكية[5] "والعلة الشرعية لا توجب الحكم في الأصل بنفسها، وإنما توجبه بجعل صاحب الشرع لها علّة"[6]. وهذا ما ذهب إليه عامة الأحناف، ومن مشاهيرهم فخر الإسلام البزدويّ الذي عرّف العلة في الشرع بأنّها "عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء، مثل البيع للملك، والنكاح للحلّ، والقتل للقصاص، وما أشبه ذلك، لكنّ علل الشرع غير موجبة بذواتها، وإنّما الموجب للأحكام هو الله عزّ وجلّ"[7].

وأكّد صدر الشريعة أنّ العلة هي المؤثر، لكنّ المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى، وبنى ذلك على مذهب أهل السنّة في المتولّدات وفي العلاقة بين الأسباب ونتائجها موضّحا أنّ " كلّ من جعل العلل العقلية مؤثـِّرَة، بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء، فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار، لا لأنّها مؤثرة بذاتها، يجعل العلل الشرعية كذلك بأنّه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار، فإنّ المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنّة والجماعة على ما عرف في علم الكلام"[8].

1- أي بحسب اختلاف الوجوه والاعتبارات، مما يعني أنّ الخلاف نسبيّ، أي اعتباري لا حقيقي.

2- تعليل الأحكام: ص 116.

3- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص 104.

4- وكذلك فعل ابن السبكي في الإبهاج 3/ 44 والإسنوي في نهاية السول 2/ 835.

5- أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، من مؤلفاته "المقدمات" في شرح المدونة، و"البيان التحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل" ت: 520 هـ (مخلوف: شجرة النور ص 129).

6- المقدمات: 1/ 23.

7- أصول البزدوي (مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري) 4/ 171.

8- التوضيح: 2/ 144.

وهذا هو الذي قصده ابن الهمام حين عرف العلة بأنّها "ما شرع الحكم عنده" أي عند وجوده لا به[1] وهو نفس ما يراه الغزالي وعامة الأشاعرة[2].

التعريف الثالث: العلة بمعنى الباعث:

ذهب الآمدي إلى أنّ العلة في الأصل لابدّ أن تكون بمعنى الباعث وفسّر ذلك بأنه يشترط فيها أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، ورفض أن تكون بمعنى الأمارة المجرّدة التي لا حكمة فيها[3].

وتبعه في ذلك ابن الحاجب[4] وهو مذهب المعتزلة وأكثر الفقهاء[5].

وحجّة هؤلاء في أنّ العلة لا يجوز أن تكون بمعنى الأمارة المعرّفة للحكم أمران أساسيان:

أحدهما: عدم الفائدة: وذلك عند ما تكون العلّة منصوصة. فإذا قارنت العلة الحكم وصرّح بها في النصّ الدال على الحكم، فلا فائدة من ذكر العلة بمعنى الأمارة المعرّفة، لأنّ الحكم في هذه الحالة عرف بالنص لا بها. وبما أنّ ذكر العلة في النصّ لابد له من فائدة، فينبغي حملها على معنى الباعث بوصفه حكمة مقصودة للشارع من الحكم، فإذا قال مثلا "حرّمت الخمر معللة بالإسكار" فإن ذلك تصريح بحرمة الخمر، وعلة الإسكار ليست هي التي عرّفت بهذا الحكم، بل إنّ هذه العلة مذكورة في النص لفائدة أخرى غير التعريف هي بيان الحكمة المقصودة للشارع من تحريم الخمر.

ثانيهما: لزوم الدور: وذلك عندما تكون العلة مستنبطة غير معروفة بالنص. فإنّ المجتهد لا يستنبط العلة من فراغ، وإنّما يستنبطها من حكم الأصل، وبناء على ذلك تكون العلة متفرّعة على الحكم ومتوقفة عليه، فإذا قيل إنها معرّفة للحكم صار الحكم متفرّعا عليها، ومتوقفا عليها أيضا، وهذا هو الدور الباطل[6] إذ كيف تتوقف معرفة الحكم على العلة التي تتوقف معرفتها عليه؟[7].

1- التحرير وشرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج 2/ 141.

2- يقول الغزالي منكرا للتلازم الحتمي والذاتي بين الأسباب والمتولّدات: "فأمّا اللازمات التي ليست شرطا، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإنّ كل ذلك مستمر بجريان سنّة الله تعالى" (الاقتصاد في الاعتقاد: ص 125.)

3- الإحكام: 3/ 289.

4- منتهى الوصول: ص 169.

5- الرّهوني: تحفة المسؤول 4/ 25.

6- عرّف الشريف الجرجاني الدور بأنه "توقف الشيء على ما يتوقّف عليه، ويسمّى الدور المصرّح، كما يتوقف أ على ب وبالعكس" (انظر: التعريفات ص 62).

7- الآمدي: الإحكام 3/ 289؛ الأصبهاني: بيان المختصر 2/ 694؛ الرّهوني: تحفة المسؤول 4/ 26.

ورغم أن الآمدي وابن الحاجب أشعريان يصعب الشك في انتمائهما وتقيّدهما بأصول المذهب، فإنّ عددا آخر من الأشاعرة أنكروا هذا القول بشدّة، ورفضوه لأنه يلزم عنه في نظرهم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وهو غير جائز في حق الله تعالى.

وقد بلغ بغض هذا القول بابن السبكي مبلغا جعله يتّهم الآمدي بالخروج عن منهج أئمة الأشاعرة، ويراه من ذوي المذاهب الشاذة. وهذا نصّ كلامه: "وأمّا تفسير العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي، وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا من ذوي المذاهب، لإفضائه إلى تعليل أفعال الرّب بالأغراض، فلو عرف قائلـُهُ غائلتَه لأبعد عنه، فإنّه شرٌّ من مذهب القدرية، فإنّ الربّ تعالى لا يبعثه شيء على شيء"[1].

وعمدة الأشاعرة في رفض تفسير العلة بمعنى الباعث على تشريع الحكم هو بطلان جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، لأنّ الغرض يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه أولى من عدم حصوله، وهذا يعني في نظرهم أنّ الله تعالى مستكمل بذلك الغرض، أي إنّ كماله متوقف على حصول تلك الأولية، وهذا يلزم منه النقص، وهو محال في حق الله تعالى لأنه كامل بذاته لا بغيره[2]. وسيأتي تفصيل هذا الدليل ومناقشته في المسألة التالية.

لكنّ الآمدي لم يتفرّد بهذا القول، فقد مرّ بنا أنّ الغزالي يطلق على العلّة معنى الباعث أحيانا، وعامة الفقهاء باعتراف ابن السبكي اشتهر عنهم قولهم: الباعث على كذا هو كذا، لكنّه – أي ابن السبكي – اجتهد في إيجاد عذر يحمل به قول الفقهاء على معنى مقبول لا يناقض مبدأ عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وفرّق بين مقصدهم ومقصد الآمدي فقال "لم يعن الفقهاء بالعلة المؤثر كما عناه المعتزلة، ولا الباعث على التشريع كما عناه الآمدي، وإنّما عنوا أنّ العلّة باعثة للمكلّف على الامتثال، فحفظ النفوس يبعث المكلّف على فعل القصاص الذي حكم به الله تعالى لباعث بعثه فيه"[3].

فهو لم يعذر الآمدي، وحمل قوله على أفسد الاعتبارات في نظره. ولا يخفى ما في ذلك من تحامل ظاهر على الرجل، خصوصا وأنّ الآمدي ينكر كسائر الأشاعرة تعليل أفعال الله بالأغراض[4].

أما حمله قول الفقهاء على معنى أنّ العلة باعثة للمكلف على الامتثال، فهو غير وجيه لا لأنّ العلّة لا تبعث المكلفين على الالتزام بالحكم، وإنّما لأنه تفسير خارج عن محلّ الخلاف الذي هو مقصد الشارع من تشريع الحكم قبل امتثال المكلفين أو عدم امتثالهم.

1- رفع الحاجب عن ابن الحاجب: 4/ 176.

2- الرازي: المحصول 2/ 309؛ ابن السبكي: الإبهاج 3/ 45.

3- رفع الحاجب: 4/ 177.

4- أبكار الأفكار في أصول الدين: 1/ 580-581.

ويظهر أنّ الآمدي لم يكن يقصد أنّ العلة تبعث الله تعالى حقيقة على تشريع الحكم، لأنه لا يقول كالأشاعرة بتعليل أفعاله تعالى بالغرض، والذي يدل على ذلك أنّه فسّر الباعث بأنّ العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، وقد لاحظ ذلك أحد المُحَشِّينَ على مختصر ابن الحاجب وشروحه حين قال "فسّر الباعث بذلك دفعا لتوهّم أنه بمعنى الغرض الذي يبعث الفاعل على الفعل"[1].

لكنّ ابن السبكي لم يقبل هذا التفسير الذي يمكن أن يلطّف من قول الآمدي، ولو شكليا، وردّه قائلا "قولك: مقصود للشارع من شرع الحكم، معناه: أنّه لأجلها شرعه، وهذا هو الباعث والداعي. وحاصله أنّك تقول: إنّ الربّ تعالى حرّم الخمر –مثلا- لأجل الإسكار، وذلك هو الفعل لغرض الذي تنزّه عنه الباري"[2].

ولا يخفى أنّ هذا التشدّد فيه إلزام للرّجل بما لا يقول به، ولازم المذهب ليس بمذهب، والآمدي لم يذكر ما قاله في تعريف العلة اصطلاحا، فهو لم يعرّفها وإنما اكتفى بوصفها أنها جامعة بين الأصل والفرع[3] وقد ذكر أنّها لا بدّ أن تكون بمعنى الباعث في سياق كلامه على شروط العلة المختلف فيها، فبعد أن ذكر اتفاق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة الجلية غير المضطربة[4] أي المنضبطة، قسّم الشروط المختلف فيها إلى مسائل، وذكر في المسألة الثانية اختلاف الأصوليين في جواز كون العلة بمعنى الأمارة المجرّدة، واختار أن تكون بمعنى الباعث، وأظهر في تفسير ذلك أنّ مقصده ليس تعليل أفعال الله بالأغراض بل اشتمالها على حكمة قصدها الشارع[5] وليس من الضروري أن يكون المقصد باعثا يبعث الشارع على تشريع الحكم وجوبا لاستكمال نقص فيه، وغاية ما في الأمر أنّ العلة تبدو للناظر فيها "بمعنى الباعث" وهي ليست باعثا حتميا وإنما فيها معنى الباعث، ليكون الحكم كما يقول الآمدي في موضع آخر "معقول المعنى" ويكون بالتالي "أدعى إلى الانقياد، وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث"[6].

التعريف الرابع: العلة بمعنى المعرِّف: لما تحرّج الأشاعرة الذين غلب عليهم طبع الكلام من

1- الجيزاوي: حاشية على مختصر ابن الحاجب وشروحه 3/ 318. قال ذلك تعليقا على تفسير ابن الحاجب، وهو تابع فيما قاله للآمدي.

2- رفع الحاجب عن ابن الحاجب: 4/ 177.

3- الإحكام: 3/ 277.

4- م.ن: 3/ 288.

5- م.ن: 3/ 289.

6- م.ن: 3/ 314.

تعريف العلة بأنّها الموجب أو الباعث، اقترحوا تعريفا آخر، فقالوا إنّها المعرّف للحكم، أي إنّهم يعتبرونها عَلَـمًا على الحكم، فمتى وجد المعنى المعلل به عرف الحكم. وبهذا ينفون عنها صفة التأثير في الحكم أو البعث على تشريعه، إذ هي في نظرهم مجرّد أمارة أو علامة يعرف بها الحكم في الأصل والفرع[1].

وهذا القول لم يتفرّد به الأشاعرة، بل اختاره بعض الفقهاء، وبعض الأحناف[2] وجزم ابن النجّار الحنبلي أنه قول أهل السنّة من الحنابلة وغيرهم، وقال في تعريفها إنّها "مجرّد أمارة وعلامة نصبها الشارع دليلا يستدلّ بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفا به"[3] ثم نفى أن تكون العلّة مؤثرة في الحكم بناء على أنه "ليس عند أهل السنّة شيء من العالم مؤثرا في شيء، بل كل موجود فيه فهو بخلق الله سبحانه وإرادته"[4].

ومن الواضح أنّ أصحاب هذا التعريف ينظرون إلى العلة بالنسبة إلى الحكم نظرتهم إلى العالَم بالنسبة إلى الله تعالى، فالمحدثات التي في العالم بجميع أصنافها من سماء، وأرض، وجبال، وبشر، ودوابّ، وغيرها إنّما هي علامات مرشدة إلى الإيمان، ومعرّفة بوجود الله تعالى وصفاته، كما تقرّر ذلك عندهم في علم الكلام[5].

فأجزاء العالم ليست مؤثرة في الله، بل هو المؤثر فيها بالإيجاد، وإنما هي دالة على وجوده وصفاته، وهذا يعني أنّ الله هو علة العالم، وإذا قسنا علّة الحكم في القياس على أجزاء العالم المعرّفة بالله تعالى، فإنّ العلة تسلب منها علّيتها ويمكن أن ينقلب الوضع فيصير الحكم علة للعلة المعرّفة به، كما أنّ الله تعالى علة للعالم المعرّف به.

وهذا هو جوهر الإشكال الوارد على هذا التعريف، لأنّ المفروض في العلة أن يتعلق بها الحكم وجودا وعدما، أما العلامة المعرّفة، فلا يتعلق بها مدلولها من حيث الوجود والعدم، فقد توجد ولا يوجد ما جعلت علامة عليه، كالأذان فإنه علامة على الصلاة، ولا يترتب عليه حتما وجود الصلاة، لأنه ليس علة لها، وكذلك الغيم بالنسبة إلى المطر[6].

1- الإسنوي: نهاية السول 2/ 836؛ الشوكاني: إرشاد الفحول ص 207؛ الهيتي: مباحث العلّة ص 70؛ يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية ص 63.

2- الدبّوسي: تقويم الأدلة ص 308.

3- شرح الكوكب المنير: 4/ 39.

4- م.ن: 4/ 40.

5- القرافي:نفائس الأصول 7/ 3352.

6- صدر الشريعة: التوضيح 2/ 143؛ الهيتي: مباحث العلة ص 71.

وقد تقدّم أنّ أصحاب التعريف السابق اعترضوا على هذا التعريف بأنّ العلة تصبح عديمة الفائدة، أي غير معرّفة إذا كانت منصوصة، لأنّ النص هو الذي عرّف بالحكم، وبأنه يلزم منه الدور الباطل إذا كانت العلة مستنبطة، لأنها تكون معرّفة لحكم الأصل الذي لم تعرف العلة نفسها إلا به.

وأمام قوة هذا الاعتراض عدّل الرازي موقفه ورأى أنّها معرّفة لحكم الفرع لا لحكم الأصل فرارا من الدور[1].

ونوقش هذا القول بأنّ العلة لا يمكن أن تكون معرّفة لحكم الفرع دون حكم الأصل، لأنّها لا بدّ أن تكون مشتركة بين الأصل والفرع، وبذلك يكون تعريفها لحكم الفرع متوقفا على تعريفها لحكم الأصل، فإذا قلنا إنها معرّفة لحكم الفرع فقط لم يتحقق القياس الذي هو مساواة فرع لأصل في علة حكمه[2].

لذلك لا بدّ من القول بأنّ العلة معرّفة لحكم الأصل، وحينئذ يعود الاعتراض بالدور الباطل.

فائـدة المسألـة

ظهر ممّا تقدّم أنّ تعريف العلّة فتح للأصوليين مجالا واسعا من الجدل الكلامي، فهم لم يستطيعوا السكوت عن إثارة الإشكاليات العقدية، لأنهم لم يتكلموا على الشرع فقط، بل تكلموا على الشارع، إذ لا بدّ في نظرهم من مراعاة الصفات اللائقة بالشارع عند النظر في شرعه، لأنّه يصعب الفصل بين الشارع وشرعه.

وقد رأينا أنّهم عندما يعوزهم الحلّ ويجدون أنفسهم أمام قول يفضي إلى مخالفة التنزيه يقفون أحد موقفين:

إما أن ينفوه نفيا مطلقا ويتبنون تعريفا آخر يرون أنه لا يبطل التنزيه، كنفي بعضهم للعلة بمعنى الباعث وقولهم إنّها المعرّف.

وإما أن يثبتوه، ولكن بفهم آخر، وينزلون به إلى درجة دنيا فيثبتونه في حق المكلف لا في حق الله تعالى مثل قول بعضهم في "الباعث" إنّه لا يبعث الله على تشريع الحكم، ولكنّه يبعث المكلف على الامتثال.

وقد ظهر مما تقدّم أنّ صلب الإشكال يتمثل في تحديد نوع العلاقة بين العلة وحكمها بوصفه معلولها:

1- المحصول: 2/ 311.

2- الرّهوني: تحفة المسؤول 4/ 26-27.

فإذا قيل إنّها المعرّف، صارت وظيفتها معرفية، وسُلبت صفةَ العلـّية، إذ ليس كل معرّف بالشيء علة له كتعريف العالم بالله تعالى، فالمحدثات دليل على الله تعالى وليست علة له.

وإذا قيل إنّها الموجب للحكم والمؤثر فيه، تحرّج الأصوليون بوصفهم متكلمين من نسبة التأثير إلى ما سوى الله تعالى.

وإذا قيل إنها الباعث للشارع على تشريع الحكم، وجد الأصوليون أنفسهم أمام محظور كلامي هو نسبة الأغراض إلى الله تعالى.

وبهذا تكون علاقة التعريف ملغية للعلية، وعلاقة التأثير مفضية إلى الشرك، وعلاقة البعث مؤدية إلى مخالفة التنزيه.

ولم يحظ أي تعريف باتفاق الأصوليين، لأنه لم يسلم واحد منها من الاعتراضات المُشكِلة.

وقد حاول القرافي الخروج من الإشكال استنادا إلى نظرية الأحوال المعروفة في المنطق وعلم الكلام حين أكد أنّ العلاقة بين المؤثـِّر الذي هو العلة والمؤثـَّرِ فيه الذي هو الحكم، إنّما هي صفة ليس لها وجود مستقل، فالتأثير ليس هو المؤثر بل صفته، وهي نسبة وإضافة لا تستقل بالوجود، وقال مثل ذلك في الباعث أو الداعي الموجب، فالعلاقة بين الموجب وما يترتب عليه هي من باب النِّسب والإضافات، أي إنّها أحوال لا وجود لها، كالعالِمية مع العلم، والقادرية مع القدرة. ثم استنتج أنّ هذا البيان ينهي الإشكال فقال "فلا يشكل عليك جعل الداعي موجبا بالنسبة إليه، لتخيلك أنّ الموجب هو الوجود، ولا وجود هنا"[1].

لكنّ هذا الكلام لا يمكن اعتباره حلا للإشكال، لأنّه مبني على نظرية كلامية مختلف فيها من ناحية، ولأنّه – وهو الأهم – يعتبر نفيا للإشكال الموجود فعلا، إذ أنّ العلاقة بين العلة ومعلولها الذي هو الحكم، وإن كانت نسبة أو رابطة إضافية، فهي مبنية حتما على صفة ينبغي أن تكون موجودة في العلة، وهذه الصفة الموجودة في العلة هي موضع الإشكال، إذا قيل إنّها مؤثرة أو باعثة.

وليس من غرضنا هنا أن نحسم هذا الإشكال بحلّ نراه نهائيا جازما، فقد اجتهد كلّ أصولي في حله بما رآه مناسبا لمبادئه الكلامية، وإنما غرضنا – كما هو معروف – النظر في مدى فائدة استحضار هذه المبادئ الكلامية.

وهذا يقتضي أن نطرح السؤال التالي ابتداء: هل الخلاف حقيقي أو لفظي؟ كما يتساءل الأصوليون غالبا في القضايا الخلافية.

1- نفائس الأصول: 7/ 3363.

أي هل هناك إشكال فعلي يصعب حله، أو إنه لا إشكال، ولا يترتب على الخلاف في تعريف العلة خلاف في استنباط الأحكام؟

للجواب ينبغي النظر إلى المسألة من خلال مستويين:

المستوى الأول: علم الكلام:

تبيّن لنا أنّ المسألة من الناحية الكلامية مشكلة حقيقية فرضت على عدد من الأصوليين خوض الخلاف، وتحديد اختيارات معيّنة، حملها كلّ منهم على الوجه الذي يراه مناسبا للمعتقد، ويعتبره حلاّ للإشكال.

ولكن، مهما كان الحلّ، ومهما كان التعريف المقترح، فإنّ هذا الإشكال ليس له أثر ظاهر في الفقه وأصوله، لأنّه لم يترتب على الخلافات الكلامية المذكورة أي خلاف في الأحكام الشرعية، كما لم يترتب عليه خلاف في إثبات العلة أو نفيها، ولا في إثبات القياس أو إنكاره، فالجميع يثبتون القياس مع علته، ولو كانوا ينكرون العلة لَمَا عرّفوها. وقد ظلّ الفقهاء يقيسون ويستنبطون العلل ويختلفون فيها لاعتبارات أخرى بقطع النظر عن الخلافات الكلامية في تعريف العلة.

وعليه فالإشكال الكلامي وإن كان حقيقيا، فإنه لم ينعكس على الفقه، وبناء على ذلك فإنّ ذكره في علم أصول الفقه بجدلياته المعقدة يعتبر عاريّة حسب اصطلاح الشاطبي.

المستوى الثاني: الفقه وأصوله:

إذا نزلنا من مستوى العلم الأعلى إلى العلم الأدنى، ونظرنا إلى الخلاف من الجانب الشرعي الذي يهتم به الأصوليون والفقهاء، ولم نستحضر الاعتبارات الكلامية فلا نجد الخلاف في تعريف العلة يمثل مشكلا كبيرا، لأنّ التعريف يصير مجرّد اصطلاح ولا مشاحّة في الاصطلاح، ولأنّ كثيرا من الأصوليين والفقهاء لم يلتزموا إطلاق لفظ واحد على العلة، فقد رأينا الغزالي يسميها مؤثرا، وباعثا، وأمارة دون أن يستشكل أي تعارض بين هذه التسميات، ومرّ بنا أنّ الرازي يرى أنّ العلة بمعنى المعرّف لحكم الفرع، ثم يتكلم بعد ذلك على تأثيرها في الحكم، وابن رشد الجدّ الذي نقلنا عنه تعريف العلة بأنّها موجبة للحكم بجعل الشارع لا بذاتها، وصفها بعد ذلك بأنّها "أمارة على الحكم وعلامة عليه"[1]، وذكر عبد العزيز البخاري أنّ العلل موجبة في الظاهر بجعل الله تعالى إياها كذلك، ثم ذكر بعد ذلك مباشرة أنها أعلام للعباد على الإيجاب[2]. ولم ير ابن رشد ولا البخاري أي تعارض مشكل بين كون العلة موجبة بجعل الله وكونها أمارة أو علامة، بل إنّهما اعتبرا لفظ العلامة تفسيرا لمعنى الإيجاب بجعل الله تعالى.

1- المقدّمات: 1/ 23.

2- كشف الأسرار: 4/ 171-172.

وهذا يعني أنّ الخلاف ليس جوهريا، بل نسبي، أو اعتباري، بمعنى أن التعريفات تختلف بحسب الوجوه والاعتبارات، أو زوايا النظر.

فإذا نظرنا إلى العلة من جهةٍ معرفيّةٍ دلالية، قلنا إنّها علامة ترشد إلى الحكم وتعرّف به.

وإذا نظرنا إليها من جهة أثرها في الحكم قلنا إنّها مؤثرة فيه أو موجبة له بجعل الله تعالى.

وإذا نظرنا إليها من جهة أنها معقولة المعنى، ومشتملة على مقاصد معتبرة، قلنا إنّها بمعنى الباعث على التشريع، وإن لم تكن باعثة لله على الحقيقة.

وبهذا تصير التعريفات المذكورة تنويعا يثري منهج النظر في العلّة، قصد تحصيل رؤية متكاملة لا تهمل جهة دون أخرى.

وهذا التنويع إنّما هو تنويع معرفي، أو اصطلاحي تصوري لا يترتب عليه مع ذلك خلاف في استنباط الأحكام الشرعية، لهذا لم يتردد الشيرازي في وصف هذا الخلاف بأنه اختلاف في الإسم، لا يكاد يفيد حكما[1].

أصولها الكلامية

1- العلل العقلية.
2- تعليل أفعال الله تعالى.
3- التحسين والتقبيح.
4- السببية.
5- المتولدات.
6- خلق أفعال العباد.
7- تنزيه الله تعالى عن الشريك.
8- نظرية الأحوال.

المسألة الرابعة: تعليل أفعال الله تعالى

هذه المسألة مرتبطة بالتي قبلها لأنّها تثير مثلها إشكالية تعريف العلّة بما يناسب كمال الصفات الإلهية، لكنّها تتميز عنها في نظرنا من ثلاث جهات:

1- جهة الاختصاص: أي إنّها تكاد تختصّ بمعالجة المشكلات التي يثيرها تعريف العلة بمعنى الباعث على تشريع الحكم، بينما تشمل المسألة السابقة جميع التعريفات بما فيها التعريف بالباعث.

1- شرح اللمع: 2/ 833.

2- **جهة التأصيل**: أي إنّ هذه المسألة تنظر في أصل التعليل لا في تعريفه فحسب، فإذا كان تعريف العلة مبنيا على التسليم بالتعليل، فإنّ الاختلاف هنا يطرح إشكالية أصل التعليل، هل هو جائز في حق الله تعالى أو غير جائز؟

3- **جهة التعارض**: إنّ التعارض المستشكل في المسألة السابقة هو تعارض بين التعريفات والمبادئ الكلامية، أما التعارض الإشكالي هنا فيأخذ منحى آخر من جهة أنّ بعض الأصوليين أنكروا التعليل في علم الكلام وأثبتوه في أصول الفقه. وهذا عجيب لأنه مخالف لما عهدناه في الأصوليين من حرص على التقيّد بما قالوه في علم الكلام.

فمثار الإشكال في المسألة السابقة هو دفع التعارض بين التعريفات الأصولية والمبادئ الكلامية.

ومثار العجب في هذه المسألة هو وجود التعارض بين إنكار التعليل في علم الكلام وإثباته في علم أصول الفقه.

ومع ذلك فإنّ التداخل بين المسألتين يظلّ قائما من حيث الجوهر، لأنّ الكلام فيهما متعلق بالعلة، لذلك تكلم القدماء على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض في سياق تعريف العلّة وبيان شروطها.

كما مزج عدد من الباحثين المعاصرين بين الأمرين أثناء تحليلهم لإشكالية التعليل[1]. غير أننا آثرنا هذا التمييز دفعا للتكرار ما أمكن من ناحية، وتفصيلا لبعض ما أجمل في المسألة السابقة من ناحية أخرى، ولأنّ هذه الإشكالية هي مسألة كلامية مستقلة وقائمة بذاتها.

وسنقسم بحثنا في هذه المسألة إلى إشكاليتين، نهتمّ في الأولى بإشكالية التعليل في ذاتها، ونهتم في الثانية بإشكالية التعارض بين التعليل المنفي في علم الكلام والتعليل المثبت في أصول الفقه.

1- إشكالية تعليل أفعال الله تعالى:

تندرج مسألة تعليل الأحكام الشرعية تحت مبحث صفات الله تعالى عند المتكلمين، لأنّ وضع الأحكام فعل إلهي، وإذا كانت صفات الذات واجبة في حقه تعالى، ولا يجوز تصور أضدادها كالوجود، والحياة، والعلم، فإنّ صفات الأفعال ممكنة في حق الله تعالى وقائمة على مبدإ الجواز، فإذا كان يجب لله الوجود والقدم من حيث الذات، فلا يجب عليه فعل من الأفعال، كخلق العباد، وبعثة

1- من الباحثين المعاصرين الذين مزجوا بين المسألتين عبد الحكيم الهيتي في "مباحث العلة" من ص70 إلى ص 102، والجابري في "بنية العقل العربي" من ص 159 إلى ص 173، وسالم يفوت في "حفريات المعرفة العربية الإسلامية" من ص 47 إلى ص 70، والريسوني في "نظرية المقاصد عند الشاطبي" من ص 185 إلى ص 232، وعبد الجليل سالم في مقال "الخلفية الكلامية لإشكالية التعليل" (ضمن أعمال ندوة حول مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 159) أما مصطفى شلبي فقد فصل بينهما مع الوعي بترابطهما. (انظر: تعليل الأحكام من ص 94 إلى ص 128).

الأنبياء، وتنعيم المطيعين، وتعذيب العصاة، فإذا أنعم فبفضله، وإذا عاقب فبعدله، قال الغزالي: "وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب"[1] فإذا فعل شيئا فليس لباعث أوجبه عليه، بل يجوز أن لا يفعله، وإذا لم يفعل شيئا فليس لعجز أو لمانع أوجب عليه تركه، بل يجوز أن يفعله، وإنّما هي إرادة الله التي تخصص بعض الجائزات دون بعض بمطلق المشيئة.

هذا مجمل تصور عامة أهل السنة لأفعال الله تعالى خلافا للمعتزلة الذين يرون أنه يجب على الله فعل الأصلح[2].

وبما أنّ أفعال الله تعالى بما فيها الأحكام الشرعية كلها جائزة لا إيجاب فيها ولا استحالة، فهي لا تخضع للعلل بوصفها بواعث وأغراضا، لذلك ذهب عامة المتكلمين الأشاعرة إلى نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، خلافا للمعتزلة الذين عللوها بناء على مذهبهم في وجوب رعاية الأصلح، وفي التحسين والتقبيح العقليين.

وهنا يظهر أصل الإشكال القائم على التعارض بين التعليل رعاية للحكمة ونفيا للعبث، وعدم التعليل رعاية للكمال الإلهي وإطلاقية المشيئة.

وقد ذهب الجابري إلى أنّ هذه الإشكالية لا تقبل الحلّ[3] وصوّرها بما حاصله أننا "إذا نحن قلنا: الأحكام الشرعية، وهي فعل من أفعال الله، أحكام معلّلة، انتهينا إلى نتيجة تفرض القول أنّها غير معلّلة، وإذا قلنا إنها غير معللة، انتهينا إلى نتيجة تفرض القول أنها معللة"[4].

والذي جعلها لا تقبل الحلّ في نظره هو طريقة تصويره لها، لأنه جعل التعليل ينتج نقيضه الذي هو نفْيُ التعليلِ، كما جعل عدم التعليل يُنتج نقيضه الذي هو التعليل.

وهذا تصوير لا يقبل الحلّ فعلا، لأنّه غير معقول وما نظنّ أنّ المتكلمين فكّروا بهذه الطريقة، إذ كيف ينتج التعليل نفي التعليل؟ ثم كيف ينتج نفي التعليل إثبات التعليل؟

إنّ العلاقة الإشكالية بينهما فيما نرى ليست علاقة إنتاج النقيض لنقيضه، بل هي علاقة تعارض بينهما أي بين التعليل وعدم التعليل، أو بين الحكمة التي يقتضيها التعليل والعبث الذي يقتضيه نفيه.

وهذا التعارض المشكل يمكن القول إنه لا يقبل الحلّ إذا رأينا أنه تعارض حقيقي من كل وجه، ويمكن القول إنه يقبل الحلّ إذ رأينا أنه تعارض ظاهريّ. وليس من مقاصدنا البحث عن حلّ لهذه

1- الاقتصاد في الاعتقاد: ص 183.

2- أبو اليسر البزدوي: أصول الدين ص 130.

3- بنية العقل العربي: ص 159

4- م.ن: ص 160.

الإشكالية، وإنما غرضنا معرفة كيف استشكل الأصوليون المتكلّمون القضايا؟ وكيف اجتهدوا في حلّها إن كانت لها حلول في نظرهم؟ ثمّ هل يعتبر ذلك مفيدا لعلم أصول الفقه؟

وقد رأى المعتزلة أنّ الحلّ يكون بدفع العبث عن الله تعالى عن طريق إثبات تعليل أفعاله، ولم يروا أنّ التعليل يفضي إلى نفي الكمال عن الله تعالى، بل إنّ كماله يظهر حين تكون أحكامه وجميع أفعاله معللة، أي معقولة المعنى، ومبنية على تحقيق المصالح، وعلى التحسين والتقبيح اللذين يوجبهما العقل. فالحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث. وليس معنى ذلك أنّ الله يريد بالغرض نفع نفسه، فهو منزّه عن ذلك، وإنما غرضه أن ينفع غيره من المخلوقات، فأفعاله تعالى لا تخلو من الصلاح الواجب، أما الأصلح فاختلفوا فيه، فبعضهم أوجبه كالصلاح، وبعضهم لم يوجبه، لأنه لا نهاية له، إذ لا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه[1].

أما المتكلمون الأشاعرة فإنّ عامتهم ينكرون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، ولم يتفرّد الرازي بهذا المذهب كما قال الشاطبي[2]. وقد تعقبه الريسوني منكرا تخصيص الرازي بهذا القول، وإن كان له بعض ما يبرره من جهة أنّ الرّجل عَلَـمٌ متبوع من أعلام الأشاعرة[3].

وعمدتهم في إنكار التعليل هو نفيهم أن تكون العلة غرضا باعثا لله على الأفعال وتشريع الأحكام، فهو سبحانه خلق العالم بكل ما فيه لا لعلّة حاملة له على الفعل سواء أقدّرت تلك العلة نافعة له أم لغيره، فليس يبعثه على الفعل باعث، بل علّة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه[4].

ولهم على ذلك عدة أدلة فصّلوها في كتبهم الكلامية وردوا على الاعتراضات الواردة عليها، وأهمّها تلك التي نقلناها في المسألة السابقة عن الرازي مختصرة، وهي نفسها التي ذكرها في بعض كتبه الكلامية[5].

وقد أطال الآمدي في تفصيلها وبيان فروعها العقلية[6] ونذكر فيما يلي حاصلها لبيان وجه الإشكال فيها:

قالوا: لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض. وذلك

1- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص 397-398.

2- الموافقات: 2/ 6.

3- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص 209

4- الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 397.

5- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 155.

6- أبكار الأفكار في أصول الدين: ج1 من ص 582 إلى ص 592.

لأنّ الغرض لا بدّ أن يكون وجوده أصلح من عدمه بالنسبة إلى الفاعل. وهذا الغرض أو النفع إذا كان يعود إلى الله تعالى، فهو باطل قطعا لأنه مقدّس عن ذلك، كما أنّه باطل إذا قيل إنه يعود إلى غيره، لأنّ حصول ذلك الغرض للغير لابدّ أن يكون أصلح للفاعل من عدمه[1] وزاد الرازي أنّ كل غرض يعدّ من الممكنات، والله تعالى قادر على خلقه ابتداء من غير توسّط علّة باعثة، فما دام قادرا على إيجاد الغرض بلا واسطة فإنّ إيجاده بها يعتبر عبثا في حقه، وهو حكيم يتنزّه عن ذلك[2].

وأصل الاعتراض الذي يرد على هذا الاستدلال يتعلق بالغرض الذي رأوا أنه يستلزم النقص. وقد رأى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أنّ هذا الدليل "يشتمل على مقدّمتين سفسطائيتين:

أولاهما: قولهم إنّه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به، وهذا سفسطة، شبّه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال، لا توقف كماله عليه.

الثانية: قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببا يقتضي عجز الفاعل. وهذا شبّه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب"[3].

وهذا يعني أنّ الغرض له تفسير صحيح لا ينافي الكمال وهو أنّه الداعي إلى الفعل بما يناسب الكمال، أي إنه علة غائية توجد في نهاية الفعل[4] لا في بدايته بوصفها سببا حقيقيا يتوقف الفعل على وجوده، ولا بوصفها منفعة راجعة إلى الفاعل.

وقد بيّن ابن القيم أنّ إثبات الغرض لا يستلزم النقص بل إنّ نفيه هو الذي يستلزم ذلك، إذ أنّ وجود الغايات وقت وجودها هو الكمال، أما نفيها عن الفعل حينئذ، فهو النقص، ثمّ أكّد أنّ ذلك لا يستلزم أنه تعالى مستكمل بغيره، لأنّ الحكمة المقصودة من الفعل ليست أمرا خارجا عنه تعالى[5].

ولم ير الأشاعرة أنّ نفي التعليل يترتب عليه إثبات العبث في حق الله تعالى ونفي الحكمة عنه، لأنّ الحكمة في مفهومها لا تعني أن يفعل الفاعل ما ينبغي وفق المصلحة أو حسب ما تقتضيه العقول، فهم لا ينكرون كون الله تعالى حكيما في فعله – كما أكّد الآمدي- "ولكنّ ذلك يتحقق فيما يتقنه من صنعه وتحققه على وفق علمه به، وإرادته، ولا يتوقف ذلك على أن يكون له في فعله غرض

1- م.ن: 1/ 582؛ التفتازاني: شرح المقاصد 4/ 301.

2- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 155.

3- التحرير والتنوير: 1/ 380.

4- عبد الجليل سالم: التأويل عند الغزالي ص 173.

5- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ص 207.

وغاية"[1]، وهذا يعني أنّ الحكمة عندهم ترجع إلى مطابقة العلم الأزلي لمعلومه، والإرادة الأزلية لمرادها، والقدرة لمقدورها، ولا ترجع إلى الغايات التي حصولها أولى من عدم حصولها، وإنّما جميع أفعال الله تعالى عندهم مستوية بالنسبة إلى المشيئة والإرادة[2] فما حصل منها ليس حصوله أولى من عدم حصوله، وما لم يحصل منها ليس عدم حصوله أولى من حصوله.

ولم يرتض الأحناف هذا الرفض الصارم للتعليل، كما لم يرتضوا التعليل بمعنى الإيجاب الذي ذهب إليه المعتزلة، واجتهدوا في اختيار مذهب وسط لخّصه صدر الشريعة في سياق بيانه أنّ الباعث غير موجب بقوله "وهذا مبنيّ على أنّ أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا، مع أنّ الأصلح لا يكون واجبا خلافا للمعتزلة"[3].

ومعنى عدم الإيجاب عندهم أنّ هذه المصالح مقصودة للشارع تفضّلا منه تعالى على عباده، وأكدوا خلافا للأشاعرة أنّ تلك المصالح والأغراض لا تستلزم استكمال الله بها، لأنّها ليست متعلقة بذاته، بل هي متعلقة بالعباد[4].

أما الحنابلة المعروفون بمعاداة علم الكلام، فمن مارس منهم شيئا من الكلام قال إنّ أفعال الله معللة وفسّر العلة بأنّها ليست باعثا ولكنّها أمارة نصبها الشارع دليلا على الحكم[5] ومنهم من قال إنها موجبة أو باعثة على الحكم، ولكن "على وفق ما جعله الله تعالى مصلحة للعبد تفضّلا عليه وإحسانا له، لا وجوبا على الله تعالى[6].

لكنّ المتشدّدين منهم في إنكار مستحدثات علم الكلام وتعقيداته -مثل ابن القيم- تمسكوا بالتعليل بقطع النظر عن القيود والإلزامات الكلامية، ورأوا أنّ السلف كانوا مجمعين على التعليل قبل ظهور بدعة علم الكلام، وهم يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، وبالحكمة والتعليل، ولكن، لا على معنى قول المعتزلة الذين ينكرون -حسب استنتاج الحنابلة- قدرة الله وعموم مشيئته، ولا على معنى قول الأشاعرة الذين يثبتون -حسب الحنابلة أيضا- إرادةً لله بلا حكمة، ومشيئةً بلا رحمة ولا محبّة أو رضا[7]. فالله تعالى بمقتضى حكمته يأمر بما تشهد العقول أنه حسن في نفسه، وينهى عمّا تشهد العقول أنه قبيح في نفسه، لكن الثواب أوالعقاب لا يلزم -حسّنه العقل أو قبّحه- إلا بعد

1- أبكار الأفكار: 1/ 586.

2- ابن القيم: مدارج السالكين 1/ 228.

3- التوضيح: 2/ 145.

4- اللكنوي: فواتح الرحموت 2/ 261-262.

5- ابن مفلح: أصول الفقه 4/ 1208.

6- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 4/ 40.

7- ابن مفلح: أصول الفقه 1/ 152-153؛ محمد العروسي: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص 280.

بعثة الرسل ومجيء الشرع[1] وجميع مخلوقات الله تعالى وأفعاله وأحكامه أوجدها الله لعلة وحكمة، ولم ينفوا أن يَكون الغرض من فعله عائدا إليه كما ذهب إلى ذلك المعتزلة والأشاعرة بل إنّ الغرض من فعله الحكيم يعود إليه بدليل أنه يحبه ويرضاه مثل فرحه تعالى بتوبة التائب ونحو ذلك[2].

والحاصل أننا إذا قطعنا النظر عن علم الكلام فإن أكثر الفقهاء يعللون أفعال الله تعالى بالغرض كما أكّد ذلك الرازي نفسه[3] بل هم مجمعون على التعليل حسب ما حققه الريسوني مؤكدا أنّ مخالفة بعض المتكلمين لا تخرق الإجماع المنعقد قبلهم[4]، وهو ما ذهب إليه ابن القيم موضحا أنهم جميعا "يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم. ويفرّقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة، والمفاسد التي هي كذلك، ويقدّمون أرجح المصلحتين على مرجوحهما، ويدفعون أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما. ولا يتمّ ذلك إلاّ باستخراج الحكم والعلل، ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال ومعرفة ربّها"[5].

ولهذا ذكر الشاطبي في مقدمة كتاب المقاصد من "الموافقات" أن تعليل الشرائع بأنّها موضوعة لمصالح العباد مسلمة[6] وهو وإن لم يبرهن على ذلك كما يفعل المتكلمون فلأنّها مسلمة من ناحية، ولأنّ جميع ما كتبه في المقاصد مبني عليها ويؤكّدها من ناحية أخرى.

وإذا عدنا إلى كتب الأصوليين الذين يثبتون القياس نجدها قائمة على التعليل، ونجد فيها كلاما مطوّلا ودقيقا على العلة، وشروطها، ومسالكها، وطرق تأثيرها في الحكم، يستوي في ذلك من أنكر التعليل بناء على مذهبه الكلامي ومن لم ينكره.

وهنا تأتي الإشكالية الثانية:

2- إشكالية التعارض بين نفي التعليل في علم الكلام وإثباته في علم أصول الفقه:

هذا التعارض الإشكالي لا يرد على صنفين من علماء الأصول:

أحدهما: الذين يثبتون التعليل كلاميا، ويقولون به في علم الأصول، مثل المعتزلة والأحناف الماتريديين.

1- ابن القيم: مدارج السالكين 1/ 231-232.

2- ابن القيم: شفاء العليل ص 207، محمد العروسي: المسائل المشتركة ص 282.

3- محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين: ص 155.

4- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص 204.

5- مدارج السالكين: 1/ 242.

6- الموافقات: 2/ 6.

ثانيهما: الذين ينكرون التعليل كلاميا، وينفونه أصوليا بل ينكرون القياس أصلا مثل ابن حزم الظاهري[1].

إنّ أكثر الذين تورّطوا في هذا الإشكال هم الأشاعرة لأنّهم نفوا التعليل في علم الكلام وأثبتوه في أصول الفقه، خصوصا وأنّهم تعوّدوا أن يتقيّدوا في علم الأصول بالمبادئ المقرّرة في علم الكلام بوصفه العلم الأعلى.

ولهذا اتهمهم محمّد مصطفى شلبي بالتناقض، وبمخالفة منهج السلف[2].

والواقع أنه ما كان بإمكانهم أن ينكروا التعليل في علم الأصول، بل هم مضطرون إلى إثباته لأنّ القياس الذي يعملون به لا يكون بغير علة.

ويصعب أن نقول إنّهم لم يكونوا على وعي بهذا الإشكال، بل إنّهم كانوا مدركين له ومتحرّجين منه، بدليل أنّهم حاولوا أن يبحثوا له عن مخارج اختلفوا فيها.

أما الرازي فقد قال عنه الشاطبي إنّه "لما اضطرّ في علم الأصول إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أنّ العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصّة"[3].

وقد بيّنا في المسألة السابقة الردود على هذا التفسير للعلة، ونضيف هنا أنّه يثبت العلة صورة وينفيها حقيقة، وأنّه يعتبر امتدادا لموقفه الكلامي الذي ينفي فيه التعليل ، لأنه يسميها علة ثمّ يفسّرها بما يسلب عنها صفة العلية، إذ جعلها مجرّد أمارة ساذجة حسب تعبير ابن النجّار[4]. وهي بهذا المعنى لا فائدة منها ما دام حكم الأصل معروفا بالنص، وتنافي القياس ما دامت تعرّف في نظره بحكم الفرع فقط، بينما يشترط في القياس الصحيح أن تكون العلة مشتركة بين الفرع والأصل.

ونفيه للعلة بناء على هذا التفسير لا يعني أنه لم يخالف مذهبه الكلامي، لأنّه لم يصرّح بالنفي، وإنما هو نفي رأينا أنه لازمُ تفسيره، وإنما يظهر التناقض بوضوح حين يتكلم على مسالك العلة، وأقسام تأثيرها في الحكم.

أما الآمدي فهو ينفي التعليل في علم الكلام كما نقلنا عنه، ويثبته بطريقة أوضح من طريقة الرازي، لأنه رفض تفسير العلة بالأمارة، واشترط أن تكون باعثة على الحكم، وقد رأينا أنه فسّر الباعث بما يشبه أن يكون مخرجا من التعارض لأنه تجنّب استعمال كلمة الغرض التي يبغضها الأشاعرة، وقال إنّ معنى ذلك أن تكون العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع.

1- الإحكام: 8/ 76.

2- تعليل الأحكام: ص 105-106.

3- الموافقات: 2/ 6.

4- شرح الكوكب المنير: 5/ 40.

لكنّ ابن السبكي رفض هذا المخرج واعتبر المسألة مشكلة، ونقل عن أبيه أنّ قضية الجمع بين إنكار المتكلمين وإثبات الفقهاء حيّرته وظل مدة يبحث عن مخرج مقبول حتى ظفر بقول بديع، وكأنه لم يتفطن إليه إلا هو، وهذا نص كلامه معبرا عن إعجابه بالمخرج الذي استنبطه والده "ومازال الشيخ الإمام الوالد –والدي رحمه الله – أطال الله عمره[1] يستشكل الجمع بين كلاميهما إلى أن جاء ببديع من القول، فقال في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال وسمّاه "ورد العَلَل في فهم العلل": لا تناقض بين الكلامين، لأنّ المراد أنّ العلّة باعثة على فعل المكلف"[2].

وعلى فرض أنّ هذا القول اكتشاف بديع، فلم يتفرد به والده، إذ مرّ بنا أنّ الآمدي أشار إليه في سياق آخر غير سياق تعريف العلة، بل إنّ ابن النجار نقله عن بعض الأصوليين موضّحا أنّ العلة في نظرهم "تبعث المكلف على الامتثال، لا أنّها باعثة للشرع على ذلك الحكم"[3].

وقد ذكرنا في المسألة السابقة أنّ هذا التفسير يعدّ خروجا عن محلّ الخلاف، ونزيد هنا أنّ الذي يدل على هذا الخروج هو أنّه فرّ من المسألة المختلف فيها التي هي بعث الشارع على الحكم إلى قول بديهي لا خلاف فيه، هو كون العلة تبعث المكلف على الامتثال.

وذهب الريسوني إلى أنّ هذا التوفيق ليس إلا تأكيدا لإنكار التعليل، واعتبره خروجا عن الموضوع، بل تجرّأ عل وصفه بأنه يبدو أشبه بالهزل منه بالجدّ، لأنّ موضوع الخلاف هو تعليل أفعال الشارع لا تعليل أفعال المكلف[4].

أما الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي نقد إنكار الأشاعرة للتعليل، فلم يبحث لهم عن مخرج من هذا التناقض، لكنّه بعد أن وصف ما ذهبوا إليه بأنّه من العجائب حاول أن يعذرهم بفهم السبب الذي دفعهم إلى إنكار التعليل في علم الكلام فقال "ويترجّح عندي أنّ هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة، فإنّ الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح، أورد عليهم المعتزلة، أو قدّروا هم في أنفسهم أن يورد عليهم أنّ الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح، فالتزموا أنّ أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض، ولا يعبّر عنها بالعلل"[5].

أما الشيخ البوطي فقد أبدى حماسا شديدا في الدفاع عن الأشاعرة، فأنكر الإشكالية أصلا،

1- لم نفهم لماذا قال رحمه الله ثم دعا له بطول العمر، مع أنه واصل شرح منهاج البيضاوي بعد وفاة أبيه.

2- الإبهاج: 3/ 45.

3- شرح الكوكب المنير: 5/ 40.

4- نظرية المقاصد: ص 207.

5- التحرير والتنوير: 1/ 380-381؛ وانظر: ابن الخوجة: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة 2/ 42.

واعتبرها مجرّد شبهة، ورأى أنّ التناقض المذكور وهم، وانتقد مصطفى شلبي في اتهامه الرازي بالتناقض، وأطال الكلام في البحث عن حلّ يزيل التناقض الموهوم في نظره، فأوصله بحثه الدفاعي إلى إزالته بناء على اختلاف المجالين، على معنى أنّ العلة المنفية في مجال علم الكلام ليست هي العلة المثبتة في علم أصول الفقه، وإنّما يلزم التناقض لو كان المُثبَت هو عين المنفي. فقد بيّن أوّلا أنّ "العلة التي يتحدّثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة، وهي ما يوجب الشيء لذاته"[1] ثمّ بيّن بعد ذلك أنّ "مراد أهل السنّة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك، إذ جعلها الله تعالى موجبة لحكم معيّن، بمعنى أنه أناط وجوب ذلك الحكم بوجودها، ولا ريب أنّ مثل هذا الوصف لا يسمى بحال علة حقيقية، وإن نسبوا إليه اسم التأثير في بعض الأحيان"[2].

ولم يكن الريسوني صريحا في رفض هذا المخرج، وإنّما اكتفى ببيان أنه يشوش عليه أنّ بعض الأصوليين -كابن السبكي ووالده- يُورِدُون إنكارَ التعليل في كتب علم الأصول لا في كتبهم الكلامية فحسب[3]، وقد رأينا أنّ الرازي أنكر التعليل في كتابه الكلامي "مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين" وأنكر ذلك أيضا في كتابه الأصولي "المحصول" بل إنّ أدلة إنكار تعليل أفعال الله بالأغراض كانت في هذا الكتاب أكثر تفصيلا.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ هذا التوفيق ترد عليه الإشكالات التالية:

1- أنّه توفيق يتضمّن تفسيرا للعلة بما ينفي التعليل لأنّه قال "ولا ريب أنّ هذا الوصف لا يسمّى بحال علة حقيقية" وهو بهذا لا يعتبر مُوَفـِّقًا بين نفيٍ للتعليل في علم الكلام وإثباتٍ له في علم الأصول، بل جعل التعليل منفيا في العلمين.

2-أنّه فرّق بين المجالين بعد ذلك موضحا أنّ مطمح علماء الكلام هو البحث في أصل الخلق ونفي صفات النقص عن الله تعالى، أما مطمح نظر الأصوليين فهو البحث فيما سنّه من النظام والتشريع، واستنتج أنه "ليس هناك أي تناقض بين كلا مذهبيهم في كلّ من المبحثين"[4] لكنّ هذا التفريق لا يزيل الإشكال لأنّ الأصوليين في بحثهم الشرعي يهدفون إلى إثبات صفات الكمال لله في تشريعه كما يثبتونها له في خلقه، وقد عرف عنهم حرصهم على التقيّد في بحوثهم الأصولية بما يثبتونه في بحوثهم الكلامية، لكنّ عددا منهم تناقضوا في هذه المسألة.

1- نظرية المصلحة: ص108.

2- م.ن: ص110.

3- نظرية المقاصد: ص 208.

4- نظرية المصلحة: ص 110.

3- أنّ العلة المنفية في علم الكلام هي ذات العلة المنفية في علم الأصول، فالحكم الشرعي هو من أفعال الله تعالى عندهم، لذلك فإنّ تعليل أفعال الله الذي اختلف فيه المتكلمون هو نفسه تعليل أحكام الله الذي اختلف فيه الأصوليون.

وبناء على ذلك يكون التفريق بين المجالين شكليا كالتفريق بين العام والخاص، لأنّ أحكام الله تعالى تندرج ضمن أفعاله بمعناها العام، فما ينطبق على العام من نفي أو إثبات ينبغي أن ينطبق بالضرورة على الخاص. لذلك فإنّ الذي يلزم المصير إليه إنما هو أحد أمرين:

إما إنكار التعليل في العلمين بغير تناقض، أو إثباته فيهما بغير تناقض.

أما نفيه في أحدهما وإثباته في الآخر، فهو تناقض واضح، لا شبهة موهومة.

وليس من غرضنا البحث عن حلّ لنكون طرفا في الخلاف، وإن كنّا بيّنا أنّ الأسلم منهجيا هو اختيار إثبات التعليل في العلمين أو نفيه فيهما، بقطع النظر عن صحة أحد الاختيارين.

والمهمّ أنّ هذا الجدل يدلّ على مدى عمق الأثر الذي أحدثه علم الكلام في علم الأصول.

فهل لذلك من فـائـدة ؟

فائـدة المسألـة

يظهر من كلام الأصوليين في هذه المسألة أنّها من المسائل المشتركة بين علمي الأصول والكلام، لأنّ تعليل الأحكام الشرعية يندرج تحت أصل أعمّ هو تعليل أفعال الله تعالى، لذلك فإنّ ما يذكره المتكلمون في موضوع تعليل الأفعال يصدق بالضرورة على ما يذكره الأصوليون في موضوع تعليل الأحكام.

وهذا يفسّر عودة الأصوليين إلى مبادئهم الكلامية في الموضوع.

أمّا فائدة ذلك، فهي تختلف من فريق إلى آخر:

فالذين يثبتون التعليل في علم الكلام يساعدهم ذلك على دعم مذهبهم التعليليّ في علم الأصول.

والذين ينفون التعليل في علم الكلام يساعدهم ذلك على دعم مذهبهم النافي للتعليل في علم الأصول.

والفائدة العملية المترتبة على الخلاف بين هذين الفريقين هي أنّ أصحاب التعليل يمارسون الاجتهاد في فهم العلل واستنباطها عندما يحتاجون إلى توظيف القياس في الفروع الفقهية، بينما يرفض نفاة التعليل النظر في العلة فهمًا واستنباطا لأنّها لا وجود لها عندهم.

ولا شكّ أنّ هذا النوع من الخلاف يؤثر تأثيرا واضحا في الخلافات الفقهية العملية، لأنّه هو نفسه الخلاف بين مثبتي القياس ومنكريه الذي تقدّم بيانه في المسألة الثانية، إذ أنّ الذين يثبتونه إنّما يثبتونه بعلته، والذين ينكرونه إنّما ينكرونه بعلته.

لكنّ الفائدة الفقهية تغيب في خصوص الخلاف بين الذين يثبتون العلة كلاميا وأصوليا من جهة، والذين ينكرونها كلاميا ويثبتونها أصوليا من جهة أخرى، وذلك لأنّ الفريقين متفقان على تعليل الأحكام في علم أصول الفقه. وهذا يعني أنّ اختلافهما الكلامي في التعليل ليس له أثر واضح في مذهبيهما الأصولي، فالجميع يعللون الأحكام الفقهية ويبحثون في شروط العلة ومسالكها بقطع النظر عن الخلاف الكلامي في التعليل. أمّ ما يختلفون فيه من أحكام قياسية فلا يعود إلى اختلافهم الكلامي في إثبات أصل التعليل وإنكاره، وإنّما له أسباب أصولية لا علاقة لها بمسائل علم الكلام، مثل اختلافهم في تعليل العبادات، أو في بعض شروط العلة، أو في استنباط بعض العلل غير المنصوصة ونحو ذلك.

ثمّ إنّ الذين نفوا التعليل في علم الكلام وأثبتوه في علم أصول الفقه لم يفدهم استحضار نفيه في مباحثهم الأصولية كما فعل الرازي وابن السبكي، بل أوقعهم في حرج كانوا في غنى عنه، وألجأهم إلى تكلف تأويلات للعلة يتخلصون بها من التناقض حتى كادوا ينفونها بتأويلاتهم التي لم تسلم من النقد.

أضف إلى ذلك أنّ بعضهم كالرازي خالفوا شرط "المبدئية" بمعنى أنّهم لم يكتفوا في علم الأصول باستحضار المبدإ الكلامي بوصفه أصلا مسلـّما بُرهِن عليه في أصول الدين، وإنّما أعادوا نفس البراهين في علم أصول الفقه، وهذا يعني أنّهم تكلموا على الموضوع بوصفه مسألة تحتاج إلى البرهنة، ولم يقفوا عند حدود التسليم بأنّه مبدأ كلامي يُستحضر دون إعادة برهنة.

والحاصل أنّ تأثيرات علم الكلام في هذا المبحث كانت سلبية في عمومها وإن قصد بها البعض تسديد أصل التعليل بما يوافق المعتقد، لأنّ النّظر الكلامي في التعليل أُدْخل متأخّرا على الموضوع الذي كان مسلـَّمَة اجتهادية منذ عصر الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وكبار الفقهاء الأوائل.

صحيح أنّ ضبط المسألة وتقنينها بناء على تطوّر المنهج الاصطلاحي في العلوم الحادثة مهمّ في ذاته، لكنّ الضبط هنا لم يكن مستقرّا أو منضبطا بما فيه الكفاية بسبب التعارض الإشكالي المستحكم الذي بيّنّاه.

أصولها الكلامية

1- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض (هي نفسها أصل كلامي)

2- صفات الذات الواجبة في حق الله تعالى (الوجود – الحياة – القدم الخ...)

3- صفات الفعل الجائزة في حقه تعالى (خلق العباد – بعث الرسل – تنعيم المطيعين الخ...)

4- وجوب فعل الأصلح على الله (عند المعتزلة)

5- التحسين والتقبيح

6- كمال الله تعالى ومشيئته المطلقة

7- حكمة الله تعالى ونفي العبث في حقه

8- مفهوم الحكمة (الاختلاف في تفسير حكمة الله تعالى)

9- إرادة الله تعالى وعلاقتها بالحكمة والمحبّة والرضا.

المبحث الثاني: الاجتهاد

تحظى مباحث الاجتهاد بمكانة متميزة عند الأصوليين – وإن لم يطل بعضهم الكلام فيها – لأنّ علم أصول الفقه إنّما وضع أساسا ليكون قانونا يتوسل به المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، بل تعدّ عامة مباحث أصول الفقه اجتهادا في الاجتهاد ونظرا في مناهجه.

أما وضع المباحث الخاصة بالأحكام العامة للاجتهاد في أواخر كتب علم الأصول، فلا يدل على تأخرها في الرتبة، بل يدلّ على أنّها تتأخّر عن سائر المباحث الأصولية تأخّر الغاية عن المُغَيَّا، أو تأخّر المشروط عن الشرط، إذ أنّ جميع مباحث الأصول غايتها تمكين المجتهد من قواعد الاجتهاد، كما أنّ التمكّن من هذه المباحث يعدّ شرطا من شروط المجتهد.

وقد تكلم الأصوليون على التقليد المنافي للاجتهاد في مفهومه، لكنّه كان في مباحثهم تابعا للاجتهاد تبعيّةَ المقلد للمجتهد.

وتنقسم مباحث الاجتهاد والتقليد عند الأصوليين إلى عدة أقسام، أهمها:

1- الاجتهاد نفسه من حيث مفهومه.

2- المجتهدُ من حيث شخصه، وشروطه. وقد تكلموا في هذا السياق على المجتهد الأوّل الرسول ﷺ على خلاف بينهم في جواز اعتباره مجتهدا.

3- المُجْتَهَدُ فيه، أي محلّ الاجتهاد.

4- التخطئة والتصويب.

5- التقليد، وأحوال المقلدين، والمفتين، والمستفتين ونحو ذلك.

وكان المنحى الأصولي غالبا على هذه المباحث، ولم تظهر الأصول الكلامية بصفة بارزة إلاّ في ثلاث مسائل:

أ- اجتهاد الرسول ﷺ.

ب- الاجتهاد في العقليات.

ج- التخطئة والتصويب.

أما اجتهاد الرسول ﷺ فقد ألحقناه بمبحث السنة المتقدم لأسباب ذكرناها هناك، ونضيف إليها أنّ اجتهاده مختلف فيه جوازا ووقوعا، فإن لم يكن مجتهدا فلا مجال للكلام على ذلك في هذا المبحث، وإن كان كذلك فمبحث السنّة أنسب له، لأنّ اجتهاده من حيث هو فعل سنّة، ومن حيث نتائجه – أي أحكامٌ متَّبعة – سنّة أيضا.

لذلك اكتفينا في هذا المبحث بمسألتين فقط.

المسألة الأولى: الاجتهاد في العقليات

تعدّ هذه المسألة في الأصل من مسائل مبحث "محلّ الاجتهاد" أو "المجتهَدِ فيه". غير أنّ عامة الأصوليين يذكرونها تحت مبحث "التقليد" حيث يتكلمون على حكمه بحسب اختلاف محله، فيذكرون حكم التقليد في العقليات والأصول، ثمّ حكمه في الشرعيات والفروع.

لكنّ وضعنا للمسألة تحت عنوان الاجتهاد له اعتبار لا يقلّ وجاهة عما جرت عليه عادة الأصوليين.

وبيان ذلك أنّ الاجتهاد والتقليد نقيضان متدافعان لا يجتمعان نظريا في محلّ واحد، بحيث يكون حكم أحدهما في محلّ مبنيا على حكم نقيضه، فإذا قلنا إنّ الاجتهاد واجب في محلّ معيّن بني عليه أنّ نقيضه التقليد محرّم فيه. ويمكن القول بأنّ تحريم التقليد مبني على وجوب الاجتهاد. أما إذا حكمنا بعدم وجوب الاجتهاد في محلّ، فيترتب عليه جواز التقليد في ذلك المحلّ نفسه.

والأصوليون حين نظروا في حكم التقليد في محلّ العقليات إنّما بنوه على حكم الاجتهاد فيها، لأنّ الذين قالوا بحرمة التقليد، مستندهم الأصلي قولهم بوجوب الاجتهاد، والذين أجازوا التقليد في هذا المحلّ، بنوا قولهم على عدم وجوب الاجتهاد فيه.

ولما كان حكم الاجتهاد هو الذي بني عليه حكم التقليد جعلنا الاجتهاد أصلا في ترجمة المسألة.

ولا مشاحّة في ذلك، إذ المهمّ أنّ حكم الاجتهاد يتضمن حكم نقيضه التقليد، والعكس صحيح أيضا، وإن قدّمنا الاعتبار الأوّل.

يقصد الأصوليون بالعقليات كل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحّة الشرع موقوفا عليه[1].

فالعقليات بناء على هذا هي التي يتأسس عليها "العلم بصحة الشرع" أي إنّها مقدمة اليقين بصحّته وشرط لازم فيها. ومعلوم أنّ الأصوليين يقصدون بالعلم ما كان يقينيا وقطعيا، أما ما سوى العلم، فهو الظنّ أو الشك، أو الوهم، أو الجهل. وعليه فالعقليات عندهم كما عند المتكلمين لا تكون إلا قطعية موجبة للعلم.

وهذه العقليات التي يتوقف عليها العلم بصحة الشرع هي أصول العقيدة كالإيمان بالله تعالى ومعرفة صفاته، وذلك عندهم يعرف بالعقل لا بالشرع.

أمّا الشرعيات، فهي التي تعرف بالشرع وحده، ولا مدخل للعقل فيها[2] وعليه فلا يتوقف العلم بصحة الشرع عليها، لأنّها لا توجد ولا تعرف إلا به.

أمّا المطلوب في هذه الشرعيات فيكتفى فيه بالظنّ وإن كان فيه ما هو قطعي، وذلك لأنها أحكام فرعية وليست أصولا كالعقليات.

ورغم أنّ العقليات محلها علم الكلام، فقد تكلم الأصوليون على حكم الاجتهاد والتقليد فيها، وكانوا في ذلك تُبَّعًا للمتكلمين، وإن ذكروا في نقل المذاهب أقوال الأصوليين والفقهاء إلى جانب أقوال علماء الكلام.

والمسألة فيها مذهبان:

1- حرمة الاجتهاد ووجوب التقليد:

نسب الأصوليون هذا المذهب إلى الحشوية والتعليمية[3] وهم الإسماعيلية وهذا مناسب لمذهب الفرقتين في إنكار القياس.

والملاحظ أنّ هؤلاء لا يحرّمون الاجتهاد في العقليات والعقائد فقط، بل يحرّمونه في الشرعيات والفروع أيضا، لأنّهم ينكرون النظر أصلا. والقاضي النعمان الإسماعيلي حين اهتم بالردّ على القائلين

1- الأسمندي: بذل النظر ص 677.

2- م.ن: ص 678.

3- الغزالي: المستصفى ص 371.

بالاجتهاد والنظر إنّما كان يناقشهم في الشرعيات[1].

ونُسب هذا المذهب إلى الأئمة الأربعة، وأصحاب الحديث، والحنابلة[2].

لكنّ الأصوليين شككوا في هذه النسبة، ولعلّ ناقل هذا المذهب عنهم فهمه من نهيهم عن الجدل في العقائد ومشايعة المتكلمين، قال الرّهوني "لا يصحّ عنهم، إلاّ أن يريدوا التعمق فيه واستيفاء مذهب المخالفين وحججهم"[3].

ومن الأدلة التي حكاها الأصوليون عن أصحاب هذا المذهب:

أ- أنّ الله تعالى نهى عن المجادلة فقال ﴿ **وَمَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلاَّ الذِينَ كَفَرُوا**﴾ [4] ولما كان النظر مفضيا إلى فتح باب الجدل كان منهيا عنه.

وأجيب بأنّ الآية ليست دليلا على نفي النظر لأنّ المنهي عنه فيها ليس مطلق الجدال، بل الجدال بالباطل كما قال تعالى ﴿ **وَجَادَلُوا بِالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ** ﴾[5] والدليل على عدم بطلان الجدل بالحق قوله تعالى ﴿ **وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾[6] ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به. ثم كيف يكون النظر محرّما ومنهيا عنه وقد أثنى الله تعالى على المتفكرين بقوله ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾[7] وأورد ذلك في معرض الثناء والمدح، والمنهي عنه لا يكون ممدوحا[8].

ب- لو كان النظر واجبا لنقل عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين أنّهم أنكروا على العوام في زمانهم ترك النظر، وألزموهم به، ولم يكن الأعراب يعلمون الأدلة الكلامية. والحاصل أنّ المشهور عن الرسول ﷺ وسائر السلف الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين وإن لم يعلم شيئا من الأدلة النظرية.

وأجيب بأنّهم ألزموهم ذلك، وليس المراد أنّهم ألزموهم تحرير الأدلة بالعبارات المصطلحة ودفع الشكوك الواردة عليها، بل المطلوب منهم إنّما هو الدليل الجملي الذي يوجب طمأنينة القلب، وقد

1- انظر "إبطال المذاهب" الجزء السادس "في ذكر قول القائلين بالنظر والرد عليهم" ص 137 وما بعدها، والجزء التاسع "ذكر قول القائلين بالاجتهاد والرد عليهم فيما فارقوا فيه الحق" ص 203 وما بعدها (الجزء عنده عبارة عن فصل أو باب)

2- الزركشي: 6/ 278.

3- تحفة المسؤول: 4/ 291

4- غافر: 4

5- غافر: 5.

6- النحل: 125.

7- آل عمران: 191.

8- الآمدي: الإحكام 4/ 303-304.

كان الصحابة يعلمون منهم ذلك كقول الأعرابي "البعرة تدل على البعير، والأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدلّ على اللطيف الخبير"[1].

ج- أنّ النظر مظنّة الوقوع في الشبه والضلال بسبب اختلاف الأذهان والأنظار، وليس كل الناس قادرين على معرفة الحق بأنفسهم، لذلك حرم النظر، ووجب التقليد، لأنه طريق آمن، وهو واجب وجوبا احتياطيا.

وأجيب بأنّ هذا الدليل يقتضي أن يكون النظر محرّما على المقلّد أيضا، لأنّ نظره مظنة الخطإ والضلال كذلك، بل إنّ التقليد الذي أوجبوه أجدر بأن يحرّم في هذه الحالة، لأنّ المُقَلِّدَ يمكن أن يكون قد اتبع المُقَلَّدَ في ضلالة. والحاصل أنّ الأمر يتسلسل، ولا بد من ناظر أو مجتهد أوّل يلزم تقليده، وهذا الأول نفسه نظره مظنة الضلال[2].

2- وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد:

وهذا المذهب هو الذي عليه جمهور الأصوليين والمتكلّمين، وقد اعتنى ببيانه المتكلمون في بدايات كتبهم على الخصوص، لأنّ أغلبهم يرون أنّ النظر أوّل واجب على العاقل البالغ[3].

ومقتضى هذا المذهب أنّ كل بالغ عاقل من العامة وغيرهم يجب عليه النظر لتحصيل العلم، أي اليقين بحدوث العالم، وإثبات الصانع، ومعرفة صفاته، ومعرفة النبوات، والنظر في المعجزات، وغير ذلك من العقليات، ويحرم عليه التقليد فيها[4].

وحكي الإجماع على هذا المذهب بناء على أنه لم يعلم خلاف يعتدّ به في امتناع التقليد في التوحيد وأصول الديانات، والعامي نفسه يجب عليه تحصيل هذه الأصول بمعرفة الدليل.

وذهب كثير من المتكلمين إلى أنّ المقلد لا يعتدّ بإيمانه. وقد اشتهرت هذه المقالة عن أبي الحسن الأشعري، واختلف في نسبتها إليه، فأثبتها بعضهم، ونفاها آخرون[5]. وذلك لأنّها مقالة عظيمة تقتضي تكفير عامة الناس من الذين لم يعرف عنهم نظر واجتهاد.

لذلك اجتهد بعض الأصوليين في تحقيق معنى هذه المقالة على فرض صحّة نسبتها إلى الأشعري، فبيّن ابن السبكي أنّ التقليد الذي هو "اتباع قول الغير بغير حجّة" يطلق على معنيين:

1- الرهوني: تحفة المسؤول 4/ 292.

2- م.ن: 4-293.

3- الجويني: الإرشاد ص 4.

4- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 1007.

5- الزركشي: البحر المحيط 6/ 277-279.

أحدهما: اتباع غير جازم ولا موجب، أي إنه تقليد قائم على الظنّ لا على اليقين، لا يجزم فيه المقلد بأنّ الحق مع إمامه، وذلك مثل تقليد المقلدين أئمتهم في مسائل الفروع الفقهية، وهم لا يجوّزون أن يكون الحق في خلافهم.

ولا شك أنّ هذا النوع من التقليد لا يكفي في الإيمان عند الأشعري، وسائر الموحّدين، لأنّ الإيمان يجب أن يكون جازما، ولا يجوز فيه الظنّ، واحتمال غير الحقّ. ولعلّ هذا ما قصده الأشعري بقوله إنّ المقلد لا يعتد بإيمانه.

ثانيهما: التقليد بمعنى الاعتقاد الجازم، أي إنّ المقلد لا يجوّز أن يخطئ إمامُه الحقَّ في الإيمان الذي قلّده فيه. ولم يقل أحد من علماء الإسلام إنّ التقليد بهذا المعنى لا يكفي في الإيمان، إلاّ أبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

وأضاف ابن السبكي أنّ هذا لا يُتصور أصلا، لأنّ أي إنسان إذا مرّ عليه زمن لا بدّ أن يحصل عنده دليل على الإيمان، ولو لم يكن على طريقة أهل الجدل، إذا فُرض وجود مقلّد جازم في الإيمان ولا دليل عنده، "فهو الذي يكفّره أبو هاشم، ولعلّه المنسوب إلى الأشعري، والصحيح أنه ليس بكافر، وأنّ الأشعري لم يقل بذلك"[1].

وعدم تكفير المقلد في أركان الإيمان هو مذهب الأحناف من الماتريدية[2].

ومع أنّ عامة أهل السنة حسب هذا الكلام يقولون بإيمان المقلد، فقد اختلفوا في تأثيمه بناء على اختلافهم في وجوب النظر، فذهب فريق إلى أنه عاص لأنه ترك واجبا وإن لم يترك الإيمان، وذهب آخرون منهم أبو حنيفة إلى أنه مطيع. وعلى القول بأنّه عاص فإنّ النظر الواجب عليه هو أيّ نظر، أو نظرٌ ما، ولو كان إجماليا وغير دقيق، ولا يشترط فيه أن يكون نظرا صناعيا على طريقة المتكلمين[3].

والحاصل أنّ أصحاب هذا المذهب وإن قال بعضهم بأنّ المقلد غير مؤمن فهم متفقون على وجوب النظر والاجتهاد في أصول الدين، وذهب أكثرهم إلى تحريم التقليد وإن لم يكفـّروا صاحبه.

ومن أدلتهم على ذلك:

أ- أنّ الله تعالى ذمّ اتباع الآباء فقال ﴿ **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** ﴾ [4] ووجه الاستدلال بهذه الآية أنّ الذم متعلق باتباع الآباء بغير دليل في الإيمان وأصول الدين. فدلّ

1- رفع الحاجب: 4/ 585.

2- أبو اليسر البزدوي: أصول الدين ص 155.

3- ابن السبكي: كشف الحاجب 4/ 586.

4- الزخرف: 22.

ذلك على وجوب النظر وعدم جواز التقليد[1].

ب- أنّ الله تعالى أمر في كتابه بالنظر في أكثر من آية ومدح المتفكرين كما في قوله تعالى ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ، الذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[2] ولمّا كان النظر واجبا، فإنّ التقليد غير جائز لأنه ترك للواجب[3].

ج- أنّ التقليد لا يحصّل العلم اليقيني المطلوب في الإيمان لوجوه، منها أنّ المُتَّبَعَ في ذلك غير معصوم، ومن لا يكون معصوما فخبره ليس واجب الصدق، ولا يفيد العلم[4] ومنها أنه لو كان التقليد يفيد العلم لكان العلم حاصلا به لمن قلد في حدوث العالم، ولمن قلد في قدمه، وهذا محال، لأنه يفضي إلى الجمع بين قولين متناقضين، هما حدوث العالم وقدمه[5].

د- أنّ طريق إدراك هذه الأحكام العقل، والعقلاء كلهم مشتركون في العقل، لذلك لم يجز تقليد بعضهم لبعض، لأنّ كل واحد معه من الأدلة مثل الذي مع الآخرين[6].

فائـدة المسألـة

صحيح أنّ هذه المسألة هامة ومفيدة لأنّها تبيّن أهمية النظر والتفكير في الإسلام، وضرورة اعتماد المؤمنين على اقتناعهم العقلي بغير تقليد، لكنّ الأهمية وحدها لا توجب ذكر كلّ مهمّ في كلّ علم مهما كان اختصاصه، بل المطلوب ذكر المهمّات التي هي مسائل العلم، أو مفيدة فيها.

وهذه المسألة رغم أهميتها ليست من مسائل علم أصول الفقه، بل من الواضح أنها موضوع كلامي خالص.

ويظهر أنّ الأصوليين إنّما ذكروها بصفة تبعية، لأنها أحد قسمي محلّ الاجتهاد والتقليد، أو المجتَهَدِ فيه. فقد تكلموا على حكم التقليد في الفروع الشرعية، وهو موضوع اختصاصهم، لكنّ القسمة جرّتهم إلى الكلام على الاجتهاد والتقليد في العقليات.

1- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 1008.

2- آل عمران: 190-191.

3- الآمدي: الإحكام 4/ 300.

4- لا يعترض على ذلك بأنّ اتباع النبي المعصوم يوجب الصدق، لأنّ الأصوليين لا يسمون ذلك تقليدا، بـل التقليـد عندهم هو اتباع قول الغير بلا حجة ملزمة، والنبيّ معه الحجة التي هي المعجزة (م.ن: 4/ 300).

5- م.ن: 4/ 301.

6- الشيرازي: شرح اللمع 2/ 1008.

وإذا كان واضحا أنّ هذه المسألة دخيلة على موضوع علمهم الذي هو الاجتهاد في الشرعيات، فهي عند التأمّل لا تناسب تعريفهم للاجتهاد. فمن تعريفاتهم له أنّه "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي"[1].

يبيّن هذا التعريف ثلاثة أمور هي المجتهِد، ومحلّ الاجتهاد، ودرجة المعرفة التي يُكتفى بتحصيلها.

وهذه الثلاثة لا علاقة لها بالنظر أو الاجتهاد الذي اهتمّ به الأصوليون في هذه المسألة.

فالمجتهد هو الفقيه، وليس المتكلم، ولا العامّي الذي اختلفوا في إيمانه المبني على التقليد بغير نظر.

ومحلّ الاجتهاد هو الحكم الشرعي، وليس الأصول الإيمانية، والمعقولات، والمحسّات، والأمور الدنيوية، وغيرها مما لا يدخل في الأحكام الشرعية[2].

أما درجة المعرفة المطلوبة بالاجتهاد، وكذلك دليلها فيكتفى فيهما بالظنّ، ولا يشترط القطع، لأنّ المجتهِد حسب هذا التعريف إنّما يطلب باجتهاده تحصيل الظنّ بالحكم لا تحصيل اليقين. وهذا يعني أنّ اجتهاد المتكلم أو العامي في تحصيل يقين بتوحيده لا يدخل في التعريف، لأنّ القطعيات ليست محلا للاجتهاد. ولا يصحّ القول بأن الاجتهاد هو بذل الوسع في تحصيل ظنّ بالتوحيد، لأن الإيمان لا يعتدّ فيه بما دون اليقين.

وبناء على ذلك، فإنّ الاجتهاد الذي يتكلم عليه الأصوليون ليس مطابقا لتعريفهم الذي اصطلحوا عليه.

لذلك تراهم يستعملون غالبا كلمة "النظر"، وإذا كان النظر اجتهادا بالمعنى اللغوي العام، فهو ليس اجتهادا بالمعنى الاصطلاحي عندهم.

وإذا كان نظر المتكلمين اجتهادا فيه بذل جهد إلى غاية الوسع في موضوع الإيمان وسائر العقليات من أصول الدين، فإنّ النظر الذي بيّن الأصوليون حكمه ليس فيه نظر، لأنّ الواجب عندهم هو "نظرٌ ما" كما يقول ابن السبكي[3] أي أنّهم لا يقصدون الاجتهاد العميق، والنظر الدقيق عل طريقة المتكلمين، أو على طريقة أخرى فيها جهد وتحرير للأدلة، بدليل أنّهم اكتفوا من العامي بأيّ نظر ولو كان بسيطا وفطريا، كقول الأعرابي البعرة تدل على البعير. ومع أنّ هذا النظر العقلي العادي يقتضي

1- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 209.

2- الإسنوي: نهاية السول 2/ 1026.

3- رفع الحاجب: 4/ 586.

حكما ويصحّح الإيمان، فهو ليس من الاجتهاد المنظم والمحرّر على قواعد في البحث كما يفعل الأصوليون والمتكلمون، لذلك فإنّ إدخاله في مباحث علم الأصول أمر فيه نظر.

ثم إنّ هذا البحث ليس مسألة أصولية أدخلت فيها مسألة كلامية، بل هو مسألة كلامية أدخلت في علم الأصول إلى جوار مسألة أصولية هي حكم الاجتهاد والتقليد في الشرعيات.

أصولها الكلامية

نتبيّن من الملاحظة الأخيرة أنّ هذه المسألة ليست موضوعا أصوليا له أصل كلامي، بل هي نفسها أصل كلامي:

1- الاجتهاد والتقليد في العقليات (أصول الدين).

2- إيمان المقلد.

المسألة الثانية: التصويب والتخطئة

تعدّ هذه المسألة من مهمّات مسائل علم أصول الفقه، لأنها تنظر في الحكم على نتائج جهود المجتهدين في المسائل التي اختلفوا فيها، وبذلوا الوسع في طلب أدلتها، والترجيح بين ما تعارض منها.

وهي نظر تأصيلي في جوهر الحق الذي يبحث عنه المجتهدون، هل هو نسبي متعدد بحيث يكون كل مجتهد مصيبا، أو هو واحد من ظفر به أصاب، ومن قال بغيره أخطأ؟

ورغم أنّ نظر الأصوليين خاص بقواعد الاجتهاد في فروع الشرع لا يجاوزها إلى غيرها – كما هو المفترض – فقد حرصوا على تدقيق أنواع الحق المختلف فيه تمييزا بين مراتب مسائله ودرءا لاختلاط الأحكام، حتى يطابق كل حكم نوعه اللائق به.

فخرج نظرهم بذلك من الخصوص إلى الشمول، وتوسّع بحيث عمّ كافة أنواع الأحكام التي اختلف فيها النُظَّار.

آية ذلك أنّهم قسّموا مواضع النظر والاختلاف إلى أربعة أقسام[1]:

1- **العقليات:**

ويقصدون بها – كما تقدم في المسألة السابقة – المسائل العقلية الأولى التي يبنى عليها أصل

1- هناك من جعلها قسمين وفصّل كل واحد منهما إلى قسمين فهي أربعة، وهناك من جعلها ثلاثة، ولما فرّقنا بين العقليات والكلاميات كما فعل الأسمندي (بذل النظر ص 677) صارت الأقسام أربعة.

الاعتقاد، وهي التي يمكن إدراكها بنظر العقل من غير توقّف على إعلام الشرع، وذلك كمعرفة حدوث العالم، ومعرفة محدِثه، ومعرفة ما يجب في حقه من صفات الذات، وما يستحيل أن يوصف به من نقائضها، ثم معرفة صفات فعله الجائزة التي لا تجب عليه، ومن صفاته الجائزة إرساله الرسل عليهم السلام، وتأييدهم بالمعجزات، ونحو ذلك.

وحكم هذا القسم عند جمهور المتكلمين والأصوليين من أهل السنّة والمعتزلة[1] وغيرهم، أنّ الحق فيه واحد، وليس كلّ مجتهد مصيبا، وأنّ الإثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام سواء أنظر وعجز عن معرفة الحق أم لم ينظر[2].

قال ابن السبكي "ولا يعلم خلاف بين المسلمين في ذلك إلاّ ما نقل عن الجاحظ[3]، وعبيد الله بن الحسن العنبري[4]"[5] وسيأتي الكلام على مذهبيهما بعد استيفاء التقسيم.

2- **الكلاميات:**[6]

هي المسائل الكلامية التي أحدث فيها علماء الكلام الجدل بين أهل الملة. ورغم أنها عقلية، فهي تعرف بالشرع أيضا، ووردت فيها نصوص اختلف المتكلمون فيما تشابه منها.

والفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل أنّ العقل هنا لا يستقلّ بمحض بيان مسائله، وليست معرفة صدق الشرع موقوفة عليه[7].

1- أبو الحسين البصري: المعتمد 2/ 398.

2- الأمدي: الإحكام 4/ 239.

3- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري، المعروف بالجاحظ، عالم مشهور من أعلام المعتزلة، له عدّة تصانيف منها "الحيوان" و"البيان والتبيين". ت: 255هـ (وفيات الأعيان: 3/ 470-475).

4- عبيد الله بن الحسن بن الحسين العنبري القاضي، محدّث فقيه، أخرج له مسلم حديثا واحدا، وُلي قضاء البصرة، ت: 168 هـ. (تقريب التهذيب: 1/ 531).

5- الإبهاج: 3/ 275.

6- من الذين اختاروا هذا التقسيم، وفصلوا بين الكلاميات والعقليات التي لا يفتقر الحق فيها إلى الشرع الأسمندي (بذل النظر: ص 677-678) وجعل عدد من الأصوليين القسمين قسما واحدا نَعَتَهَ بعضهم بالأصول كأبي الحسين البصري (المعتمد: ص 298)، وهو عند آخرين "عقليات" أو مسائل عقلية (الجويني: التلخيص 2/ 332-333) أما الغزالي فسمّاه "كلاميات" (المستصفى: ص 348) غير أنّه يفهم من سياق مناقشته للعنبري والجاحظ أنّ الكلاميات قسم غير قسم العقليات، أو أصول الدين العقلية، لكنّ حكمهما عنده واحد، وهو وحدة الحق، وعدم تصويب المخالفين (م.ن: ص 350). وفرّق بينهما الدكتور سعاد جلال في كتابه "وحدة الحق وتعدده في أحكام الشريعة الإسلامية" ص13.

7- الأسمندي: بذل النظر ص 677؛ سعاد جلال: وحدة الحق وتعدّده ص 13-14.

ومن مسائل هذا القسم: الخلاف في جواز رؤية الله تعالى، وإرادته للكائنات، وفي خلق أفعال العباد، وفي كون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق، ونحو ذلك، أي إنه يشمل المسائل التي اختلف فيها المتكلمون من أهل الملة الإسلامية كالأشاعرة، والمعتزلة، والخوارج، والشيعة، ولا يختص بما اختلف فيه أهل الديانات من أصول عقلية يمكن أن يستقلّ العقل بمعرفتها قبل ورود الشرع.

وحكم هذا القسم عند الجمهور كحكم سابقه في وحدة الحق، وعدم تصويب جميع المجتهدين، أي إنّ من أخطأ فيه فهو آثم غير معذور.

واختلف هؤلاء في تكفير المخالف للحق الواحد من هذه المسائل، فروي عن الأشعري في ذلك قولان أظهرهما ترك التكفير، وقيل إنه رجع عن تكفير المخالفين من أهل القبلة كالذين يجهلون حقيقة صفات الله تعالى، وقال "الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف" وقال أيضا "اختلفنا في العبارة والموصوف واحد". وهو الذي عليه معظم أهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج الذين يكفـرُّون مخالفيهم[1].

والحاصل كما بيّن الغزالي أنّ المخالف في مثل هذه المسائل "آثم من حيث عدل عن الحق وضلّ، ومخطئ من حيث أخطأ الحق المتيقن، ومبتدع من حيث قال قولا مخالفا للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر"[2].

فالأشاعرة وإن لم يكفّروا المخالفين، لم يبلغ بهم التساهل مبلغا يحطّون به عنهم الإثم، وينزعون صفتي البدعة والضلالة.

أما العنبري والجاحظ فقيل إنّ مذهبهما في التصويب خاص بهذا القسم، لا بالذي قبله[3]

3- **الأصوليات:**

المقصود بها مسائل علم أصول الفقه مثل الخلاف في حجّية الإجماع، وفي حجّية القياس، ومنها خلاف من جوّز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، واعتقاد كون المصيب واحدا في الظنيات ونحوها.

فهذه المسائل أدلتها قطعية – حسب الغزالي – والحق فيها واحد، والمخالف آثم[4].

1- الزركشي: البحر المحيط 6/ 239.

2- الغزالي: المستصفى ص 348.

3- الآمدي: الإحكام 4/ 242.

4- المستصفى: ص 348.

وهي في الحقيقة قسمان: قسم يراه الأصوليون – على خلاف بينهم – قطعيا لا يتعدد فيه الحق، ويأثم مخالفه، ككون الإجماع حجّة، وقسم ظنّي ضعيف المدارك مثل الإجماع السكوتي، فلا يُؤَثَّمُ المخالف فيه[1].

4- **الشرعيات:**[2]

وهي المسائل الفقهية الفرعية، وتنقسم إلى قسمين، كلّ منهما له حكم خاص:

أ- ما كان دليله قطعيا: وذلك مثل وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصوم، والحجّ، وتحريم القتل، والزنا، وشرب الخمر، وكلّ ما كان دليله قطعيا.

فهذه ينظر فيها إن كانت من المعلوم من الدين بالضرورة مثل وجوب الصلوات فمنكرها أصلا مخطئ يكفره جمهور الأصوليين، لأنّه مكذب لله ورسوله، ولأنّ مثل هذا القول لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع[3].

أمّا ما لم يكن كذلك كتحريم الخنزير، فالمخطئ فيه آثم غير كافر[4].

ب- ما كان دليله ظنيا:

وهي المسائل التي كثر فيها الخلاف، وغمضت فيها النصوص وتعارضت، أو عُدمت، ولُجِئَ فيها إلى الاجتهاد بالقياس ونحوه، وذلك مثل وجوب الزكاة في مال الصبي، ونفي وجوب الوتر، وغيرهما.

اتفق جمهور الأصوليين على أنّ المخطئ في هذه المسائل لا إثم عليه إذا اجتهد وبذل الوسع، وخالفهم في ذلك بشر المريسي، ونفاة القياس كالظاهرية، فجعلوا حكم هذا القسم كحكم القطعيات، وقالوا إنّ الحق فيها متعيّن، والدليل عليه قطعي، فمن أخطأه، فهو آثم[5].

لكنّ الجمهور بعد اتّفاقهم على عدم الإثم، اختلفوا: هل الحق واحد، أو كل مجتهد مصيب؟ فكان لهم في ذلك مذهبان أساسيان:

الأول: وحدة الحق، والتخطئة:

1- الزركشي: البحر المحيط 6/ 240.

2- يمكن جعل مسائل الأصول قسما من الشرعيات، لكنّ التفريق بينهما أدقَ، وأوضح في القسمة، كما فعل الغزالي.

3- الغزالي: المستصفى ص 348.

4- الزركشي: البحر المحيط 6/ 240.

5- الآمدي: الإحكام 4/ 244.

وهو منسوب إلى الأئمة الأربعة، واختاره أكثر أتباعهم من المالكية[1] والأحناف[2] والشافعية[3] والحنابلة[4].

وهم يرون أنّ الله تعالى له في كل مسألة حكم معيّن، من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ وإن لم يكن آثما. ومن أدلتهم أنّ تصويب جميع المجتهدين في الحكم على مسألة واحدة فيه جمع بين النقيضين، وهو محال، وأنّ الصحابة كانوا يبحثون عن الصواب ويخشون الخطأ[5].

الثاني: تعدد الحق، والتصويب:

وهو مذهب القاضي عبد الجبار، والجبّائيين، وغيرهم من المعتزلة[6]، ونسب إلى الأشعريّ وكثير من أصحابه[7]، واختاره الباقلاني، واحتجّ له[8]، وكذلك فعل الغزالي[9].

وحقيقة مذهب هؤلاء أنّه ليس في المسألة المختلَفِ فيها حكم معيّن عند الله تعالى، وكلّ مجتهد في الظنيات مصيب. ومعنى ذلك أنّ حكم الله تعالى هو ما أدّى إليه اجتهاد المجتهد، أي إنه ليس واحدا في ذاته، وإنّما هو تابع لظنّ كلّ مجتهد.

وللأصوليين في هذه المسألة أدلة عديدة من النقل والعقل كثر فيها النقاش، نكتفي منها بما له وجه كلاميّ.

رأينا أنّ المُخَطِّئَةَ أنكروا التصويب بحجّة أنّه يؤدي إلى القول بالجمع بين النقيضين، وهو محال، لكنّ المصوّبة منعوا لزوم التناقض بناء على أنّ الحكم خطاب لا يتعلَق بالأعيان في ذاتها، بل بأفعال المكلفين، وذلك كالميتة ليست حراما في ذاتها، ولا حلالا في ذاتها، ولا يجتمع فيها الحكمان بالذات، وإنّما حكمها يتعلق بفعل المكلف، فهي تحلّ للمضطرّ، وتحرم في حق المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر، وتحرم على الحائض، والمنكوحة تحلّ للزوج وتحرم على الأجنبي، فلا تناقض بسبب اختلاف الأحوال[10].

1- الباجي: إحكام الفصول ص 807-808.

2- أصول البزدوي: 3/ 16-17.

3- الآمدي: الإحكام 4/ 244.

4- ابن النجار: شرح الكوكب المنير 4/ 489.

5- ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 213.

6- أبو الحسين البصري: المعتمد 2/ 397؛ ابن الحاجب: منتهى الوصول ص 212.

7- الجويني: البرهان 2/ 861.

8- الجويني: التلخيص 2/ 240-241.

9- المستصفى: ص 352.

10- م.ن: ص 355.

وهذا القول لا إشكال فيه بالنسبة إلى المعتزلة الذين يقولون بحدوث الخطاب الشرعي، وإنّما يتوجه الاعتراض على الأشاعرة الذين يقولون بقدمه، لأنّ خطاب الله تعالى قديم وواحد في ذاته لا يتعدّد، ثمّ كيف يكون القديم تابعا لظنّ المجتهد الحادث؟

والجواب المعروف عندهم أنّ التابع لظنّ المجتهد ليس نفس الخطاب القديم، بل تعلقه، لأنّهم يرون أنّه لا مانع من تعدّد الخطاب بتعدّد مُتَعَلَّقَاتِه[1].

مذهب المصوّبة في العقليات:

تبيّن من التقسيم السابق أنّ القسمين الأوّلين سواء أكانا قسما واحدا أم قسمين منفصلين هما اللذان يمثلان الوجه الكلاميّ من المسألة، لذلك من المهمّ أن نبيّن ذلك كما فعل الأصوليون.

لم يذكر الأصوليون أنّهم رجعوا إلى آثار مكتوبة تركها العنبري والجاحظ، وإنّما حكوا مذهبيهما حسب النقول التي وردتهم.

حرّر الغزالي مذهب الجاحظ كما يلي: "مخالف ملة الإسلام من اليهود، والنّصارى والدهرية، إن كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر، وإنّما الآثم المعذب هو المعاند فقط"[2].

يظهر من هذا الكلام، ومن نقل الآمدي القريب منه[3] أنّ الجاحظ ليس من المصوّبة، ولا يرى أنّ الحقّ متعدّد في المسائل العقلية التي هي من أصول الديانات، بدليل أنّ مخالف ملة الإسلام عنادا آثم عنده وإن لم يكفّره، وهذا يعني أنّ الحق في نظره واحد هو ما عليه ملة الإسلام، ولكنّ المخالف من غير المسلمين معذور ولا إثم عليه، إذا نظر وعجز عن درك الحق الواحد الذي عليه ملة الإسلام، أو لم ينظر من حيث أنّه لم يعرف وجوب النظر، لا عنادا.

وهذا يعني أنّه حكم في العقليات بمثل ما حكم به المُخَطِّئَةُ في الشرعيات الظنية.

لهذا ناقشه جمهور الأصوليين في ثبوت العذر لغير المسلمين، لا في التصويب الذي لم يُحْكَ عنه.

ونسبوا إليه الاحتجاج بقول تعالى ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾[4] وأنّ تكليف غير المسلمين باعتقاد نقيض معتقدهم الذي أدّى إليه اجتهادهم، بعد أن استفرغوا وسعهم، تكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع عقلا ونصّا[5].

1- التفتازاني: حاشية على شرح العضد لمختصر المنتهى 3/ 598.

2- المستصفى: ص 349.

3- الإحكام: 4/ 239.

4- البقرة: 286.

5- الآمدي: الإحكام 4/ 241.

وأجيب بأنّ هذا العذر جائز عقلا، وليس محالا لو ورد الشرع به، لكنّ الأدلة استفاضت في الدلالة على أنّ الرسول ﷺ لم يعذر المخالفين من اليهود والنّصارى بعد أن بلـّغهم رسالته وأظهر لهم المعجزة، بل خَطَّأهم وذمّهم على إصرارهم، وتقليدهم آباءهم، والآيات في ذلك كثيرة منها قوله تعالى ﴿ **ذَلِكَ ظَنُّ الذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ** ﴾[1] وقوله عزّ وجلّ ﴿ **ذَلِكُمْ ظَنُّكُمْ الذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ** ﴾[2] وغير ذلك[3].

أمّا الاحتجاج بامتناع التكليف بما لا يطاق، فجوابه أنّ تكليفهم اعتقادَ ما يُنافِي اعتقادهم ليس محالا في ذاته كالتكليف بالطيران، وإنّما هو تكليف بما ينافي من خارج، كالتكليف بما يخالف العادة، فذلك جائز، وممكن، والإسلام إنّما كلفهم بما ينافي عادتهم في دينهم، وهذا ليس مستحيلا، ولا تكليفا بما لا يطاق من غير الممكنات، لأنّ العلم بالحقّ ممكن بالأدلة المنصوبة عليه[4].

أمّا العنبري، فنسب إليه الآمدي أنّه يقول بحَطّ الإثم عن مخالف ملة الإسلام كالجاحظ، ثمّ ذكر أنّه زاد على الجاحظ بأنْ قال كلّ مجتهد مصيبٌ في العقليات[5].

ويظهر لنا أنّ هذا النقل غير وجيه لما فيه من تناقض، وذلك لأنّه إذا كان يقول بأنّ كلّ مجتهد من أهل الديانات مصيب، فهذا يعني أنّهم جميعا على حق، ولا مجال حينئذ للكلام على الإثم حتى يقال إنه محطوط عنهم، بل ربّما كانوا مثابين على اجتهادهم لأنه حق – حسب هذا القول – كما يثاب جميع المجتهدين في الفروع بناء على قول المصوبة فيها.

والأرجح حكاية القول بأنّ الرجل يذهب إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب في العقليات دون ذكر لحطّ الإثم، كما نقل ذلك الغزالي[6] على فرض صحّة النسبة[7].

1- ص: 27.

2- فصّلت: 23.

3- الغزالي: المستصفى ص 349.

4- الأصبهاني: بيان المختصر 2/ 813؛ الرّهوني: تحفة المسؤول 2/ 255-256.

5- الإحكام: 4/ 239.

6- المستصفى: ص 349.

7- نلاحظ أنّ هذه النسبة ليس عليها دليل نقلي مقطوع به، ومما يشكك فيها اختلاف وجوه النقل عن العنبري. يضاف إلى ذلك ما ذكره كتاب التراجم في سيرته من أنه كان محدّثا ومن الفضلاء، وليس مثل هذا القول، بل ما دونه مناسبا لما عرف عن المحدّثين، والرجل روى له مسلم مما يدل على عدالته عنده. وما نظنّ أنه كان يروي عنه لو أنّ هذا المذهب اشتهر عنه. وقد كان قاضيا، فكيف كان يفصل بين الخصوم، ويرجّح بين بيّناتهم وهو يعتقد أنّ جميع المختلفين مصيبون ؟

وقد هجم جمهور الأصوليين على هذا المذهب يبطلونه، ويسفّهون عقل صاحبه.

ومن ردودهم أنّ تصويب جميع الناظرين في أصول الديانات مستحيل عقلا، لأنّ الحقائق في هذه الأصول العقلية ذاتية وليست تابعة لاعتقاد المُعْتقِد، أي إنّ العلم القطعي هو معرفة المعلوم على ما هو به، وليس تابعا لما يجده المعتَقِدُ في ذهنه كما هو مذهب السفسطائية الذين ينكرون الحقائق في ذاتها.

وبناء على ذلك فالحق في العقليات لا يكون إلا واحدا في ذاته، إذ يستحيل أن يكون صانع العالم موجودا وغير موجود، أو أن يكون العالم قديما وحادثا، أو أن يكون الرسول ﷺ صادقا وكاذبا، ولا يمكن الحكم بتصويب جميع هذه المتناقضات بدعوى أنّ الحق فيها تابع لاعتقاد المعتقد[1].

ولمّا كان بطلان هذا القول ظاهرا عند المتكلمين والأصوليين تأوّل المعتزلة مذهب الرجل بأنّه لا يتعلق بأصول الديانات، بل المصيب عنده واحد في الكلاميات المختلف فيها بين المسلمين كرؤية الله تعالى، وخلق أفعال العباد، وخلق القرآن، ونحوها. وهذه المسائل لا تكفير فيها، لأنّ الأدلة فيها ظنّية متعارضة[2].

وقد رأى الآمدي أنّ هذا التأويل يرفع الخلاف، إذ لا نزاع في عدم تكفير المختلفين من المتكلمين في مثل هذه المسائل[3].

وممّا يؤيّد احتمال نسبة هذا التأويل إلى العنبري ما نقل عنه أنّه كان يقول في مثبتي القدر "هؤلاء عظّموا الله" وفي نفاته "هؤلاء نزّهوا الله"[4] فهذان المذهبان الكلاميان عنده مصيبان للحق، لأنّ كُلاًّ منهما مبنيّ على اجتهاد فيه مراعاة لصفة من صفات الله تعالى.

لكنّ هذا النقل ليس حاسما في الدلالة على أنّ الرجل مصوّب بالمعنى الذي انتقده الأصوليون، فالعنبري حسب ظاهر كلامه لم يقل إنّ مُثبتي القدر أصابوا في إثباته، وإنّ نُفَاتَه أصابوا في نفيه، أي إنّه لم يصوّبهما في نفس الأمر، وإنّما صوّبهما من جهتين مختلفتين حسب مقصد كلّ منهما، فالذين أثبتوا القدر أصابوا من حيث أنّهم عظموا الله تعالى، والنفاة أصابوا من حيث أنّهم نزّهوا الله تعالى عن الجبر والظلم، لا من حيث النفي المناقض للإثبات. وقد يكون أراد بذلك التماس العذر للمختلفين مثل الجاحظ، ولم يقل بتصويب الجميع كما حكي عنه.

لذلك ناقش الغزالي هذا التأويل حسب وجهين محتمَلين فوّض صحّة نقل أحدهما لما يمكن أن يكون أراده العنبري:

1- الجويني: الملخّص 3/ 242؛ الغزالي: المستصفى ص 349؛ سعاد جلال: وحدة الحق وتعدده ص 20-21.

2- الآمدي: الإحكام 4/ 242.

3- م.ن: 4/ 244.

4- ابن السبكي: الإبهاج 3/ 275.

أ- فإن زعم أنّ المتكلمين مصيبون في جميع ما اختلفوا فيه، فذلك محال عقلا، لأنّ مسائلهم أمور ذاتية لا يمكن الجمع بينها، والحق فيها ليس تابعا لاعتقاد المعتقد كما في الأحكام الشرعية التي لا يرجع الحكم فيها إلى أوصاف الذوات، وإنّما إلى الأفعال. لذلك لا يمكن أن يكون القرآن قديما ومخلوقا في نفس الأمر، بل الحق في واحد منهما، وكذلك رؤية الله تعالى لا تكون ممكنة ومحالة، وإرادته تعالى لا تكون متعلقة بالمعاصي وغير متعلقة بها.

ب- أما إذا أراد أنّ المصيب واحد لكنّ المخطئ معذور، فذلك هو مذهب الجاحظ، وقد ردّ عليه بمثل ما ردّ على الجاحظ[1].

فائـدة المسألـة

ظهر ممّا تقدّم أنّ المسألة "عظيمة الخطب" حسب تعبير ابن السبكي[2]، ولكن بقي أن نسأل هل هي عظيمة النفع؟

من البيّن أنّ عظمة خطبها تعود إلى ما ذكر فيها من الخلاف في العقليات من أصول الديانات والكلاميات.

ويمكن أن يقال كما قيل في سابقتها إنّ هذا خلاف كلاميّ ليس علم أصول الفقه محلاّ له، إذ كان يكفي الأصوليين ما بحثوه من تصويب وتخطئة في خصوص القسمين المتعلقين بالأصوليات والشرعيات.

وهذا نقد وجيه من هذه الناحية.

لكنّ ذكر الكلاميات في هذه المسألة له وجه من التفسير يمكن أن يكون مناسبا، ليس لعلم الأصول في ذاته، وإنّما لما فعله أكثرهم أثناء التصنيف في هذا العلم.

ومعنى ذلك أنّهم لمّا لم يقتصروا في كتبهم على ذكر الخلافات الأصولية، والفقهية، وأَوْرَدُوا كثيرا من الخلافات الكلامية، كان من المناسب أن يتكلموا على التخطئة والتصويب في هذه الخلافات ليحكموا على حقيقة الخلاف فيها.

لكنّ هذه المناسبة عرضية وليست حقيقية، لأنّ المناسب الحقيقي هو ما ذكروه من خلاف في الأصوليات والشرعيات، أما تفصيلهم للخلافات الكلامية داخل كتبهم، فأغلبه إضافات عارضة على طبيعة علم أصول الفقه، لأنّها ليست من اختصاصه، وإذا كان من المفيد ذكرها بوصفها مبادئ

1- المستصفى: ص 350.

2- الإبهاج: 3/ 274.

مسلـَّمَةً أو مردودة، فإنّ تفصيل الحِجَاج فيها في عدة مواضع كان ممارسة دخيلة، وعرضية يمكن الاستغناء عنها دون أن ينقص من علم الأصول شيء يخلّ بمقاصده.

وعليه، فإنّ ما ذكروه في هذه المسألة مناسب عرضي، لأنه يطابق ما تكلموا عليه في كتبهم من تفاصيل عرضية للخلافات الكلامية.

ومهما يكن، فالمناسبة موجودة بقطع النظر عن نوعها.

لكنّ ما فعله الأصوليون له مبرّر آخر نراه وجيها، أساسه عظمة نفع هذه المسألة.

وذلك لأنّهم طرحوا إشكالية الخلاف طرحا جذريا، واستنفروا معظم خلفياتها العميقة، وهي إشكالية معرفية تأسيسية يطرحها كلّ فكر جدّي له فكر مختلف يحاوره، ويناظره.[1].

ومسألة بهذه الأهمية ما كان ينبغي أن تفوت الأصوليين، خصوصا وأنّهم كانوا من أكثر العلماء كلاما على الاختلاف، وأصوله، بل يمكن القول بأنّهم كانوا متخصصين في بحث أسباب الخلاف، وطرائق الترجيح بين الأدلة المتعارضة.

وجذرية هذه المسألة هي التي تفسّر شمولها لكافة أنواع الخلاف التي ظهرت في التراث الإسلامي بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين أصحاب الديانات الأخرى.

ولما كان البحث في التخطئة والتصويب متعلقا بأصل الحق هل هو واحد أو متعدّد، خرجت المسألة من الجزئية إلى الشمول، لأنّ الأصل يستوعب الأقسام والأجزاء بطبعه، لذلك تشعّب البحث واتّسع مداه، فاستغرقَ الحقَّ من وجوهه المتعددة، وكان لكل وجه حكمه الخاص الذي لا يجوز الحكم به على الوجوه الأخرى، فليس الخلاف في الحق العقلي الذي بين أهل الديانات كالخلاف في الحق الكلامي الذي بين المسلمين، وليس الخلاف في هذين المجالين كالخلاف في الحقائق الأصولية والشرعية.

وعليه فإنّ هذا النظر الشموليّ المقارن يفيد الأصوليين في التمييز بين الخلاف في الحقائق الخاصة بعلمهم، والخلاف في الحقائق الخاصة بغيره.

1- تعتبر إشكالية وحدة الحقيقة وتنوعها والاختلاف فيها من أهمّ الإشكاليات الفلسفية التي تبحث في نظرية المعرفة، وهي تبحث في كافة العلوم الإنسانية تقريبا، بل تبحث في كل عصر بمسمّيات مختلفة. فهي في عصرنا موضوع جدل يسمّيه بعضهم "صراع الحضارات" ويفضّل آخرون تسميته "حوار الحضارات". وقد كان كبار الفقهاء يحسنون تقدير الآراء الخلافية المعتبرة كما فعل الإمام مالك حين لم يقبل أن يفرض الخليفة العباسي آراءه التي في الموطإ على كافة علماء الأمصار الذين لهم آراء مختلفة. ومن فوائد البحث في هذا الموضوع أنّ حسن النظر فيه يسهم في تخفيف حدّة التعصّب بين المذاهب والفرق.

والحاصل أنهم في بحثهم هذا قدّموا نظريات متعددة في الخلاف، وبيّنوا متى يكون مشروعا يعذر فيه النُّظار ومتى لا يكون كذلك – على خلاف بينهم – ولم يفرطوا في الإقدام على التكفير إلا في بعض الحالات القصوى، وركزوا على تعدد الحق ونسبيته بحسب الاجتهاد في عدة مواضع، وفي ذلك نبذ ظاهر للتعصّب، واحترام بيّن للآراء المخالفة التي لها حظ من النظر.

والملاحظ أنّ وثوقهم بالحقائق العقلية كان شديدا، بدليل أنهم يرونها قطعية مفضية إلى العلم، وأنّ دركها لا يتوقف على الشرع، بل إنّ التصديق بصحّة الشرع يتوقّف عليها عندهم، لذلك لم يتساهلوا في الخلاف فيها باستثناء بعضهم.

أما الحقائق الشرعية فقد تساهلوا في قسم منها هو الفروع الظنية كما رأينا، إذ لم يشدّدوا الخناق على المخالفين، لكنّ العقليات لا يعذر فيها المخالف عند جمهورهم.

ألم تكن الشرعيات أولى بتشدّدهم من العقليات، خصوصا وأنّهم من كبار علماء الشرع؟

لعلّ هذا المنحى كان من أهم تأثيرات علم الكلام في مباحثهم، لأنه ليس خاصا بهذه المسألة، بل رأيناه في عدة مسائل سابقة.

أمّا السبب الذي جعل العقليات تحظى بهذه المكانة المتميزة عندهم فهو جَعْلـهُمْ الوثوقَ بصحة الشرع كله متوقفا عليها، وهم يرونها قطعية، لأنّ قطعيتها هي التي تُبنى عليها قطعية أصول الشرع، فلا كلام على أصول فقهٍ ولا غيره لولا العقليات القطعية الأولى التي يمكن أن يدركها الناس قبل ورود الشرعي.

وهذا التقديم هو تقديم منهجي يقتضيه منطق الاستدلال.

وهو تقديم زمني قبل ورود الشرع، أو قبل سماعه، أما إذا ورد الشرع بعد الاستدلال العقلي، فإنّ العقل "يعزل نفسه" كما يقول الغزالي[1] وتصير الكلمة العليا للشرع، والعقل ناظر فيها، لا محدث لها.

ومن المهم أن نشير إلى أنّ هذه المسألة لا تقتضي منهجيا أن نجد فيها فوائد فقهية مترتبة عليها كما في عدة مسائل أخرى، وذلك لأنّها ليست أصلا من أصول الفقه وأدلته التي يترتب على الخلاف فيها خلاف في الفروع، بل هي من المباحث الختامية في كتب الأصول، لا يقصد بها الأصوليون بيان أسباب الخلاف، وإنّما النظر في مواضعه، وفي الخلافات التي وقعت فعلا، والتي يمكن أن تقع قصد تحديد مواطن التصويب والتخطئة فيها. فهي بذلك نظر في الخلاف الذي ينتجه الاجتهاد، وليست نظرا في قواعد الاجتهاد.

1- المستصفى: ص 6.

لذلك كانت الفروع الفقهية المذكورة فيها مجرّد أمثلة يمكن ذكر غيرها، وليس هناك فقهيات خاصة بها دون أخرى، وذلك لأن البحث فيها يستغرق كافة الفروع الفقهية بأنواعها: المعلومُ منها بالضرورة وليس محل خلاف، والقطعيُّ الذي الحق فيه واحد، والظنيُّ الذي يتعدد فيه الحق على قول المصوّبة.

أصولها الكلامية

ليست كل الأصول الكلامية المذكورة في هذه المسألة أصولا بني عليها الخلاف، وإنّما كان أكثرها واردا على سبيل المثال كالفقهيات، إذ يمكن ذكر أمثلة أخرى، أمّا ما ذكر منها على سبيل الاستدلال والتأصيل فقليل.

وفيما يلي سرد للكلاميات التي ذكرت مع العلم أنّ التخطئة والتصويب في العقليات والكلاميات هي نفسها مسألة كلامية.

1- التخطئة والتصويب في العقليات والكلاميات.

2- مسألة التكفير.

3- كلام الله تعالى القديم (تعدد تعلقاته).

4- كلام الله الحادث (عند المعتزلة).

5- استحالة التكليف بما لا يطاق.

6- نفي الحقائق (عند السفسطائية).

7- حدوث العالم.

8- الإيمان بوجود الصانع (الله تعالى).

9- الإيمان بصدق الرسول ﷺ.

10- رؤية الله تعالى.

11- قدم القرآن.

12- خلق القرآن.

13- خلق أفعال العباد.

14- إرادة الله تعالى للمعاصي.

15- صفات الله تعالى (الواجب منها، والجائز، والمستحيل).

الخاتمة

للبحث نتائج عامّة وأخرى خاصّة، والعامّة تتعلق بأسس العلاقة بين علمي الأصول والكلام، أمّا الخاصّة فتتعلق بآحاد المسائل التي وقع تفصيلها داخل البحث. لكنّ الكلام على النتائج الخاصّة لا يكون مناسبا للخاتمة إلاّ إذا كان ينحو منحى التعميم مخافة استعادة جلّ ما كُتب.

وللنتائج بنوعيها دور في تحصيل خلاصة موقف من إشكالية العلاقة.

لذلك قسّمنا الخاتمة إلى ثلاثة أقسام: أوّلها النتائج العامّة، وثانيها النتائج الخاصّة، وثالثها موقفنا من الإشكالية.

أوّلا: النتائج العامّة:

يمكن وصف هذه النتائج بأنّها نتائج تأسيسية تتعلق بأصول العلاقة تاريخيّا من جهة التكوّن، وتقعيديّا من جهة البنية، أي من جهة قوانين العلاقة أو سنّتها التي سارت عليها.

وهذه النتائج فيها العامّ، وفيها الأعمّ. وتعدّ أعمّ نتائج هذا البحث مقدّمات له، بمعنى أنّنا انطلقنا منها بوصفها مسلمات إطاريّة، وانتهينا إليها بوصفها خواتيم استنتاجية. والفرق بين حالتيها في البدء والختام أنّها في المنطلق كانت تمهيدا، وفي المختتم كانت تأكيدا.

وأعمّ هذه النتائج التي اقتضتها بداهة الانطلاق، وانتهت إليها حصيلة الاختتام ثلاثة أوّلها أعمّ من أخيرتيها، وثالثتها مبنية على آخرتها:

1- وجود ظاهرة التداخل بين العلوم الإسلامية.

وهذا هو الإطار العام الذي انطلقنا منه ابتداء وتأكّد لنا انتهاء، إذ لولا وجود التداخل لما جاز لنا استحداثه تكلفا، أو افتراضه تصوّرا.

2- تمايز علمي الأصول والكلام من وجوه شتّى بحكم الاختصاص. فلو كانا علما واحدا لما جاز أن نقارن بين علمين متداخلين، وإنّما الممكن في هذه الحالة هو المقارنة بينهما كما نقارن بين مكوّنات العلم الواحد. والحاصل أنّه لا تداخل إلاّ بين منفصلين من وجوه ومتّصلين من أخرى.

3- ثبوت علاقة التداخل بين العلمين على تمايزهما. لكنّ هذا الثبوت المبني على ثبوت ما تقدّم، يحتاج إلى إثباتين آخرين كلاهما عام: أحدهما إثبات تاريخية العلاقة، وثانيهما إثبات قانونيتها، أي قيامها على قانون.

1- تاريخ العلاقة:

لم تُسْتَنْبَتْ هذه العلاقة من فراغ، بل ألّمت بها ظروف جعلتها ممكنة، ثمّ حفت بها ظروف أخرى جعلتها متحقّقة.

وهذه النقلة من الإمكان إلى التحقّق لم تحدث جملة واحدة، بل كانت منجّمة على مُكْثٍ، ومتدرّجة على مَهَلٍ، حتّى إذا نضجت واستوت على سوقها ولّدت الإشكال الذي كان محلّ بحثنا.

ويمكن إجمال ما استنتجناه من مراحل العلاقة بين العلمين فيما يلي:

1-1- ظهر في عهد الرسول ﷺ الترابط بين العقيدة والعمل، أو التكامل بين الإيمان والتشريع. ومثل هذا التكامل النواة الأولى لإمكان الترابط بين علم الكلام الذي ستصير العقيدة "مادّته" أو "معلومه" وعلم أصول الفقه الذي ستصير الشريعة "مادّته" أو "معلومه".

ويمكن القول بأنّ الترابط في هذا العصر كان حاصلا بين "معلومي" علم الأصول وعلم الكلام اللذين لم يتأسّسا بعد.

1-2- ظلّ الأمر كذلك في عمومه زمن الصحابة والتابعين، غير أنّ عوامل ظهور العلمين بدأت تتراكم في أواخر عهد التابعين، وزمن بروز كبار فقهاء الأمصار وتمايز الفرق الإسلامية الأولى.

فالذي حصل في هذا العصر هو تزامن مقدّمات ظهور العلمين، بنموّ حركة الاستدلال الفقهية من ناحية، وبروز المقالات التأسيسية لأصحاب الفرق.

1-3- أنّ مقدّمات نشأة علم أصول الفقه كانت مقبولة عند عامّة أهل السنة بما فيها من اختلافات، لأنّها كانت نابعة من صميم الممارسة الفقهية المشروعة عندهم. أمّا مقدّمات نشأة علم الكلام فقد كانت مشبوهة في نظر التابعين وكبار الفقهاء، لأنّهم اعتبروها مخالفة لمنهج السلف.

1-4- أنّ فقهاء السنّة كان لهم منهج في الكلام على العقيدة يمكن اعتباره تمهيدا لتأسيس علم الكلام السنّي.

1-5- وبناء على ذلك يمكن نفي تأثير كلاميات هذا العصر في الاستدلال الفقهي الذي مهّد لنشأة علم أصول الفقه.

1-6- أنّ الشافعي كتب رسالته الأصولية لدوافع فقهية، وأخرى لغوية متعلقة بفهم النصوص، ولم تكن المادّة الكلامية التي اشتغل بها الأصوليون من بعده حاضرة في الرسالة، ورغم علم الشافعي بما كان رائجا من مقالات كلامية في عصره، فإنّه لم يشتغل بالمناظرة فيها، ولم يكن لها أثر واضح في رسالته. وقد عُرف بكراهته لأهل الكلام كسائر الفقهاء، ولم يكن يتكلّم في العقيدة إلاّ بنفس المنهج الذي كان عليه السلف والفقهاء من قبله.

1-7- أنّ الكتب الأصولية الأولى بعد الشافعي كانت في عمومها ملتزمة بالمجال الفقهي إلى حدود النصف الأوّل من القرن الرابع هجري تقريبا، وكانت هذه الكتب مذهبية، أبدى أصحابها عناية واضحة بأصول أئمتهم.

1-8- أنّ المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة كانوا هم المبادرين إلى إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه، فأسّسوا بذلك ما عُرف بأنّه "طريقة المتكلمين" ونصّبوا علم الكلام سيّدا للعلوم بعد أن كان بدعة عند أسلاف أهل السنّة.

وبذلك تحوّل علم الكلام من مقالات منبوذة إلى مبادئ مؤصّلة لعلم أصول الفقه.

1-9- أنّ أكثر المتقدّمين من الأحناف ظلوا محافظين على طريقتهم الفقهية في الغالب، لكنّ المتأخرين منهم التحقوا بالطريقة الكلامية، وصاروا يهتمون بالكلاميات إلى جانب اهتمامهم باستنباط قواعدهم الأصولية من فروعهم الفقهية، فأسسوا بذلك ما عُرف بأنّه "طريقة الجمع بين الطريقتين" وأسهموا في ترسيخ قدم علم الكلام داخل أصول الفقه.

2- قانون العلاقة:

ظهر ممّا تقدّم أنّ العلمين إنّما التقيا وتمازجا بوضوح بعد أن استوى كل واحد منهما ونضج بوصفه علما مخصوصا، وفنّا مستقلاّ بذاته.

وكان هذا التمازج قائما في عمومه على جملة من القواعد التي تحفظ لكلّ علم استقلاليته أثناء التداخل.

وقد اهتمّ الأصوليون وأصحاب تصنيف العلوم وبيان مصطلحاتها بالنظر في هذه القواعد. ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي استخلصناها من بحوثهم فيما يلي:

2-1- أنّه كان يوجد في العلمين ما جعل تداخلهما ممكنا، لأنّ كلاّ منهما له قدرة تداخلية مع مجموعة من العلوم بما فيها قرينه في هذا البحث.

2-2- أنّ العلمين كانا يتمايزان من وجوه ويشتركان في أخرى، وأنّ وجوه الاشتراك هي التي أسّست العلاقة، بل رسّختها وحافظت على دوامها، فهما مثلا:

- من حيث الحقيقة علمان دينيان ومنهجيان.

- ومن حيث الموضوع بينهما عموم وخصوص.

- ومن حيث الفائدة يشتركان في السعي إلى رفع التقليد، وتسديد العمل، والبحث عن السعادة في الدنيا والآخرة.

- ومن حيث المرتبة، فرغم أنّ علم الكلام أعلى رتبة من علم الأصول، فهما يتقاربان في منزلة الشرف، لأنّ علم الأصول أقرب العلوم إلى علم الكلام في الدرجة وأشبهها به، بل إنّ نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة – حسب الشاطبي – كنسبة أصول الدين من حيث أنّها كليات.

- ومن حيث الحكم كلّ واحد منهما فرض كفاية قد يتعيّن في حالات.

- ومن حيث التسمية كلاهما أصل، لأنّ أحدهما "أصول الدين" والآخر "أصول الفقه".

- ومن جهة المنهج يشتركان في أنّهما علمان استدلاليان يستندان إلى العقل والنقل، ويوظفان علم المنطق، وإن كان علم الكلام أكثر إمعانا في العقليات والمنطقيات.

2-3- أنّ العلاقة بينهما هي علاقة علم كليّ أعلى هو علم الكلام، بعلم أدنى منه مرتبة جزئيّ بالنسبة إليه وكليّ بالنسبة إلى الفقه، هو علم أصول الفقه.

2-4- أنّ العلاقة بينهما تقوم على "الإمداد" و"الاستمداد" فعلم الكلام هو الذي يُمِدُّ، وعلم الأصول هو الذي يستمدّ.

2-5- أنّ علم الأصول يستمدّ "المبادئ" من علم الكلام.

2-6- أنّه ينبغي التفريق بين ما يُذكر في علم الأصول بوصفه من "المسائل" وما يُذكر فيه بوصفه من "المبادئ" فمسائل علم الأصول هي مقاصده الأصلية، أمّا المبادئ التي فيه، فهي مسلمات تؤخذ من علم الكلام تقليدا على جهة حسن الظنّ فتكون "أصولا موضوعة" وقد تؤخذ على جهة التشكيك فتكون "مصادرات".

2-7- أنّ جهة استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام تنحصر في "التوقّف" أي توقف مسائل الأصول على مبادئ الكلام.

ويوصف هذا التوقف بخصائص، أهمّها:

- أنّه توقف ثبوتيّ، لأنّ حجّية الأدلة لا تثبُت إلاّ بعد ثبوت أصول العقائد الإيمانية.

- أنّه توقّف سببيّ، لأنّ ثبوت العقائد سبب في ثبوت أدلة الأحكام.

- أنّه توقف شرطيّ من جهة أنّ معرفة علم الكلام شرط في تحصيل القدرة على البحث في علم أصول الفقه بطريقة صناعية متقنة.

2-8- أنّ علاقة الاستمداد ليست خلطا فوضويا بغير ميزان، بل لها ضوابط تقيّد التداخل بشرط الإفادة من وجوه متعدّدة، وأبرز هذه الضوابط خمسة:

- التناسب بين المبدإ المستمدّ والمسألة الأصولية دفعا للتكلف.

- توقف المسألة الأصولية على المبدإ الكلامي المستمدّ.

- الالتزام بالمبدئية، أي بأخذ المادّة الكلامية بوصفها مبدأ مسلما أو مشكوكا فيه من دون إعادة تفصيل الكلام فيه بوصفه مسألة.

- الإنتاج أو الإثمار، أي أن يكون الأصل الكلامي المستحضر في المسألة الأصولية له أثر علميّ في الفروع الفقهية.

- التسديد، أي تسديد التصوّرات عند تعريف المصطلحات بما يوافق أصول المعتقد، وتسديد التصديقات باستثمار بعض الأدلة الكلامية في الاستدلال على بعض القواعد الأصولية.

2-9- رغم أنّ علماء الكلام كانوا يرون أنّ علمهم أعلى العلوم لأنّها تستمدّ مبادئها منه، ولا يستمدّ مبادئه من علم آخر، فقد تبيّن أنّهم كانوا في مصنّفاتهم يحتاجون إلى مبادئ أصولية يوظفونها في علمهم، وكانوا يأخذونها إمّا مسلّمة من علم الأصول بوصفها مبادئ، وإمّا غير مسلمة فينظرون فيها بطرقهم الخاصّة.

ثانيا: النتائج الخاصّة:

عندما انتهينا من الكلام على الأسس النظرية للعلاقة بين العلمين، وعلى ضوابط الاستمداد بالخصوص، انتقلنا إلى متابعة آحاد المسائل الأصولية التي استمدّ فيها الأصوليون مبادئ الكلام وأصوله قصد النظر في هذه المسائل نظرا تطبيقيا نقديّا لمعرفة مدى تقيّد الأصوليين بقوانين العلاقة وضوابط الاستمداد.

وتوصّلنا بناء على ذلك إلى نتائج تفصيلية مذكورة في كلّ مسألة، وليس من غرضنا استعادة تفصيلها في هذه الخاتمة.

وحاصل ذلك أنّ النتيجة لم تكن واحدة بالنسبة إلى جميع المسائل، بمعنى أنّ الاستمداد لم يكن مفيدا في جميعها، ولا عقيما في جميعها، بل كان مفيدا في مسائل دون أخرى. والمسائل التي كانت مفيدة لم تكن فوائدها متساوية المستوى ولا متّحدة الوجه، وإنّما كان فيها المهمّ، وكان فيها الأهمّ، وفيها ما كانت ثمرته دون ما أُثير فيها من جدل.

ومن هذه المسائل ما لم يكن مفيدا من أيّ وجه من وجوه ضوابط الاستمداد، ومنها ما كان مفيدا من جميع الوجوه، وهو قليل كالصنف الأوّل، ومنها ما كان مفيدا من وجوه دون أخرى، وهو الغالب. بمعنى أنّ المسألة الأصولية قد تكون مطابقة لضوابط التناسب بينها وبين الأصل الكلامي

فقط، مع أنّ وجه التناسب يختلف قوّة وضعفا حسب المسائل، وقد تكون الفائدة ظاهرة من وجهين أو أكثر كأن تكون مطابقة لضابطي التوقف والتسديد دون غيرهما. مع الملاحظ أنّ المسألة إذا أثمرت فروعا فقهية بأن كانت مطابقة لضابط الإنتاج، فإنّ ذلك يعني أنّها مطابقة لبقية الضوابط، لأنّ هذا الضابط العمليّ هو الأهمّ بوصفه المقصود الأوّل من مقاصد قواعد الاستدلال الأصوليّ.

ثمّ إنّ الأصوليين كانوا يختلفون في الالتزام بضابط "المبدئية" لأنّ بعضهم كانوا يكتفون باستحضار المبدإ الكلامي مسلما دون بحث، وكان آخرون يبحثون في ذلك بحثا استدلاليا جدليا يحوّلون به المبدأ الكلامي إلى مسألة أصولية، وكان هؤلاء يختلفون في ذلك بين مبالغ ومتوّسط ومقتصد.

وأعمّ استنتاج لاحظناه في خصوص آحاد المسائل أنّ الأصول الكلامية وإن دخلت أكثر المباحث الأصولية الكبرى فهي لم تدخل جميع مسائل كلّ مبحث، بل إنّ ما تجرّد من المسائل عن الكلاميات كان أكثر ممّا اختلط بها.

ويمكن أن نتبيّن ذلك من هذا الجدول الإحصائي المختصر:

المباحث الأصولية	عدد مسائلها التي ذُكرت فيها الكلاميات
1 الحاكم	3-
2 الحكم	6-
3 المحكوم فيه	4-
4 المحكوم عليه	3-
5 وضع اللغة	5-
6 الحقيقة والمجاز	2-
7 الأمر[1]	4-
8 العام	2-
9 الكتاب	5-
10 السنّة	3-
11 النسخ	5-
12 الإجماع	2-
13 القياس والاجتهاد	6-
	المجموع: 50 مسألة

1- تضمّنت مسألة حقيقة الأمر ثلاث مسائل، هي تعريفه، وصيغته، وعلاقته بالإرادة. جمعناها للترابط الوثيق بينها.

إنّ هذا العدد قليل بالنسبة إلى المسائل الأصولية المتشعّبة، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ أكثر مسائل علم الأصول كانت أصولية خالصة ومجرّدة من الكلاميات.

ومع أنّه يمكن ترفيع هذا العدد بإضافة جزئيات عارضة، أو بتفريع بعض المسائل إلى جزئيات يمكن اعتبارها مسائل مستقلة، فإنّ العدد يبقى قليلا بالنسبة إلى مجموع مسائل علم الأصول. مثال ذلك أنّ محمد العروسي عبد القادر عندما فهرس المسائل مرقمة بلغ إلى المسألة السادسة والخمسين بزيادة ستّ مسائل على المسائل المذكورة في بحثنا، ومع ذلك فإنّ منهجه في ذكر المسائل وفَصْلِ بعضها عن بعض قابل للنقد والمراجعة، لأنّه يمكن النزول بمسائله إلى ما دون الخمسين. فقد لاحظنا أنّه كان يقسّم المسألة الأصولية الواحدة إلى عدّة مسائل بعناوين كلامية لا أصولية[1].

لكنّ هذا الحضور الخفيف للكلاميات من حيث الكمّ كان ثقيلا من حيث النوع أو الوزن المعنوي، لأنّه كان حضورا قويّا في مسائل مركزية لها وزن كبير في علم الأصول مثل مباحث الكتاب والسنّة والقياس والنسخ، والإجماع، ومباحث اللغة والأحكام، بل إنّ مباحث الأحكام غطت الكلاميات أقسامها الأربعة كاملة (الحاكم، والحكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه) تغطية شبه شاملة.

وقد أنجزنا في قسم الفهارس فهرسا خاصا بالاستمداد رتّبنا فيه المسائل الأصولية حسب ترتيب ورودها في البحث وفي فهرس الموضوعات، وذكرنا فيه أمام كلّ مسألة أصولية الأصول الكلامية التي وردت فيها ليكون ذلك مرجعا ييسّر الكشف عن الخلفيات الكلامية لمسائل علم الأصول. ونؤكّد أنّه فهرس نسبيّ مرتبط بالنتائج الخاصّة ببحثنا.

أمّا الأصول الكلامية التي استحضرها الأصوليون وبنوا عليها مسائلهم فهي أيضا لم تكن شاملة، بمعنى أنّها لم تستوعب جميع مباحث علم الكلام، لكنّها شملت أهمّها. وكانت أهمّ هذه الأصول كثيرة الورود في المسائل الأصولية عن طريق الاستدعاء المتكرّر، بمعنى أنّ الأصل الواحد غالبا ما يرد ذكره في أكثر من مسألة أصولية.

وقد كانت مباحث الإلهيات مهيمنة أكثر من غيرها على المسائل الأصولية، مثل كلام الله تعالى بأهمّ مباحثه كقدم الكلام النفسيّ، وحدوث الكلام اللفظي، وخلق الكلام، ومثل مباحث صفات الله تعالى كإرادته، وعدله، وخلقه، وقدرته، وتعليل أفعاله تعالى أو عدم تعليلها، والتحسين والتقبيح لأنّهما فعلان من أفعال الله بوصفه حاكما، ومثل العلاقة بين إرادة الله تعالى وأمره، وبين أمره ومحبّته أو رضاه، وغيرها من مباحث التنزيه.

1- انظر فهرس كتابه "المسائل المشتركة...".

والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ واضع الشريعة الإسلامية بأدلتها وأحكامها هو الله تعالى، لذلك كان الأصوليون يحرصون شديد الحرص على أن يكون كلامهم على أصول التشريع غير مخالف لما يجب اعتقاده في حق الشارع.

ويأتي بعد ذلك في الرتبة من حيث الكمّ والأهمّيّة صنف "الإنسانيات" وذلك لأنّ خطاب الشارع في الأدلة متعلق بالإنسان بوصفه مكلفا وبفعله بوصفه مكلفا به، لذلك كثر استحضار المبادئ الكلامية المتعلقة بكسبه، وقدرته، وسائر أفعاله ومتولداتها.

وقد حضرت "الطبيعيات" في عدّة مسائل، ولكن بمعدّل ورود أقلّ من معدّل الصنفين السابقين، وذلك لأنّ نظر الأصوليّ متعلق في عمومه بالشارع وشرعه أكثر من تعلقه بخلقه. وأهمّ مسألة طبيعية تكرّرت في عدّة مسائل هي مسألة السببيّة، لأنّها ذات علاقة بأفعال العباد والمتولدات، وبالأحكام الوضعية بوصفها أسبابا لأحكام تكليفية، وبالأمر التكوينيّ عند التفريق بينه وبين الأمر التكليفيّ، وكذلك بالتعليل عند الإشارة إلى العلل الطبيعية. ولم يقع التعرّض لمسألة الأعراض إلاّ في مواضع نادرة ومن وجوه ضعيفة.

أمّا مباحث النبوّة فكادت تنحصر في مسائل السنّة ولم يتكرّر ذكرها في غيرها إلاّ نادرا. وسبب ذكر هذه المباحث واضح من حيث علاقتها بالسنّة، وبما يجب اعتقاده في حقّ النبيّ ﷺ من عصمة وصدق في التبليغ. كما ورد ذكر مسألة المعجزة والإعجاز، ومع ذلك فإنّ الإعجاز له تعلق ظاهر بالكتاب من حيث الإيمان به وبإعجازه، لكنّ صلته بالله تعالى أوثق لأنّه هو فاعل الإعجاز والمتكلم بالقرآن.

أمّا الأخرويّات وبعض الغيبيات كالإيمان بالملائكة، فلم يكن لها حضور مؤثر في المسائل الأصولية، بل هي شبه غائبة إلاّ في مواضع نادرة ذُكرت فيها الملائكة على جهة التمثيل، وكانت الآخرة تستحضر بوصفها غاية يسعى المكلف إلى تحصيل السعادة فيها، وقد يُشار إليها في مسائل الوعد والوعيد من جهة الوعد بالجنّة والوعيد بالنّار. غير أنّ علاقة هذا المبحث بصفات الله تعالى كانت أوثق لأنّ الذي يعد ويتوعّد إنّما هو الله تعالى. لكنّ أحداث يوم القيامة، وعذاب القبر، والبعث، والحشر، وبقاء الجنّة والنار، وأوصاف النّعيم والعذاب ونحو ذلك من الأخرويات، لم يكن لها حضور يُذكر في المسائل الأصولية، والسبب في ذلك أنّ الأحكام الأخروية ليست أصولا تبنى عليها الأحكام وإن كانت غاية يقصدها المكلف المؤمن. والأهمّ من ذلك أنّها ليست من العقليات الكلامية التي تُدرك بالنظر، بل هي "سمعيّات" تستند إلى النصوص. ثمّ إنّ هذه المباحث نفسها تأتي بعد الأقسام الأخرى في الأهمية عند المتكلمين، وهم يذكرونها عادة في أواخر كتبهم ولا يطيلون فيها الكلام كما يطيلون في غيرها.

والحاصل أنّ المبادئ الكلامية لم تدخل جميع المسائل الأصولية، وأنّ المسائل الأصولية لم تستدع جميع المبادئ الكلامية، لكنّ المبادئ المُسْتَمَدَّةَ كانت من أهمّ الكلاميات، والمسائل المُسْتَمِدَّةَ كانت من أهمّ الأصوليات، أو بتعبير آخر، إنّ أهمّ أصولِ أصولِ الفقه دخلتها أهمّ أصولِ أصولِ الدين.

أمّا المنطق فرغم أنّ علماء الكلام برعوا فيه فهو ليس جزءا داخلا في ماهية علم الكلام، لذلك لا يقال إنّ علم أصول الفقه استمدّ المبادئ المنطقية من علم الكلام وإن كان للمتكلمين دور كبير في توريد المنطق اليوناني وتوظيفه بما يناسب علمهم. فهو علم يونانيّ الأصل نبت في رحم الفلسفة اليونانية والذين قبلوه من العلماء المسلمين – وهم كثيرون – إنّما قبلوه بوصفه علما من العلوم الآلية، لذلك كانت له كتب خاصة به بوصفه علما مستقلاّ، وكان يوظفه المتكلمون، والفلاسفة، والأصوليون، والنحويون، والفقهاء وغيرهم توظيفات تختلف وجوهها من علم إلى آخر. وقد مرّ بنا أنّ الغزالي اعتبر مقدّمته المنطقية مقدّمة لكلّ العلوم ولم يعتبرها من مكوّنات علم الأصول، وأنّ توظيف المنطق في الاستدلال كان من الوجوه الذي يشترك فيها المتكلمون والأصوليون وإن كان المتكلمون أكثر اهتماما بذلك بحكم كثرة اشتغالهم بالعقليات. وحين كان الأصوليون يستدلون ببطلان الدور، والتسلسل، واستحالة التناقض من كلّ وجه، ويتكلمون على التصوّرات والتصديقات وشروط الحدّ ونحو ذلك، لم يكونوا يفعلون ذلك باعتبار هذه المصطلحات من الكلاميات، بل باعتبارها من العقليات التي تقنع في نظرهم كلّ عاقل بقطع النظر عن الشرع وعن الموضوع الذي يقع فيه الاستدلال. والمسألة المنطقية الوحيدة التي ذكرناها في قسم الأصول الكلامية هي الاستدلال بالشاهد على الغائب أو قياس الغائب على الشاهد، إنّما ذكرناها لأنّها لم تكن مجرّد آليّة منطقية بل كان لها وجه كلاميّ مختلَف فيه، إذ المقصود فيها بالغائب هو الله تعالى، والمقصود بالشاهد هو الحادث سواء أكان الإنسان أم الكون.

ولمّا كان ما تقدّم ذكره من نتائج في خصوص الكلاميات عبارة عن ملاحظات عامّة أردنا أن نزيد ضبطها بقدر الإمكان، فأنجزنا في قسم الفهارس فهرسا خاصّا بالإمداد ذكرنا فيه الأصول الكلامية الواردة في البحث مرتّبة على حروف المعجم، وذكرنا أمام كلّ أصل كلاميّ المسائل الأصولية التي ورد فيها أو أمدّها، ثمّ ضبطنا النسبة المائوية لحضور كلّ أصل كلاميّ بناء على أنّ المسائل الأصولية عددها خمسون، فإذا تكرّر ذكر الأصل الكلاميّ في عشر مسائل – مثلا– فإنّ نسبة حضوره أو ذكره تكون 20٪...

وبهذا يستطيع الناظر في الفهرس أن يستنتج بيسر أنّ الخلفيات الكلامية لم تكن متساوية في درجات الحضور أو الأهمية، وأن يميّز بين مراتب حضورها بحسب نسبها المائوية.

ونذكر فيما يلي أكثر الأصول الكلامية ورودا في المسائل الأصولية مرتّبة من الأوّل إلى العاشر

حسب نسبها المائوية، أمّا تفصيل أعداد المسائل ونسب بقية الأصول الكلامية فهي مذكورة في فهرس الإمداد:

الأصل الكلاميّ	نسبة حضوره في المسائل الأصولية	الرتبة
التحسين والتقبيح	50 ٪	1^{e}
كلام الله النفسيّ القديم	34 ٪	2^{e}
التكليف بما لا يطاق	32 ٪	3^{e}
تعليل أفعال الله تعالى	28 ٪	4^{e}
إرادة الله تعالى	26 ٪	5^{e}
تنزيه الله تعالى	24 ٪	6^{e}
الصلاح والأصلح	20 ٪	7^{e}
كلام الله اللفظيّ الحادث	16 ٪	8^{e}
علم الله تعالى	14 ٪	9^{e}
أفعال الله تعالى (صفات الفعل) الخ...	12 ٪	10^{e}
	الخ...	الخ...

واضح من خلال هذا الترتيب أنّ أصل "التحسين والتقبيح" هو أكثر الأصول ورودا في المسائل الأصولية، لكنّه مع ذلك لم يتجاوز نصفها.

ويمكن أن نستنتج من هذا الجدول ما أشرنا إليه سابقا من أنّ أكثر الأصول الكلامية حضورا هي المتعلقة بالله تعالى، ولا يستثنى من ذلك "التحسين والتقبيح" لأنّه أصل متعلق بالله تعالى إذ أنّ أهل السنّة يرون أنّ الحاكم، أي المحسّن والمقبّح هو الله تعالى لا العقل. كما لا يستثنى أصل "التكليف بما لا يطاق" لأنّ المكلِّفَ هو الله تعالى. وكذلك "الصلاح والأصلح" فهو أصل اعتزاليّ مبنيّ على مفهوم المعتزلة لحكمة الله ولأفعاله تعالى.

وفي الفهرس التفصيليّ للإمداد الملحق بهذا البحث بيان لبقية النِّسَبِ، وذكر لكثير من الأصول الكلامية المتعلقة بالله تعالى.

ومن المهمّ أن نؤكّد أنّ هذا الفهرس نسبيّ، بمعنى أنّه خاصّ بنتائج العلاقة التي توصّلنا إليها في بحثنا، ولا ندّعي أنّه شامل لمطلق العلاقة بين علمي الأصول والكلام.

ثالثا: موقفنا من إشكالية البحث:

ذكرنا في المقدّمة وفي الباب الأوّل على الخصوص أنّ مواقف العلماء والباحثين تنقسم في عمومها إلى موقفين أحدهما يقتضي تنقيح المسائل الأصولية بإخراج القضايا الكلامية غير المفيدة، وثانيهما يقتضي تخليص علم الأصول نهائيا من علم الكلام.

ويمكن تسمية الموقف الأوّل بمذهب "التقييد" وتسمية الموقف الثاني بمذهب "التجريد".

والمقصود بالتقييد النظر في الكلاميات التي أدخلت في أصول الفقه للتمييز بين المفيد منها وغير المفيد بناء على مقاييس أصولية. وهذا التوجّه لا ينكر أصل العلاقة بين العلمين، بل يعترف بها في حدود، ويرى وجوب تقييدها بضوابط وشروط حتى لا يكون التداخل مجرّد خلط ابتذاليّ غير مفيد.

أمّا المقصود بالتجريد فهو متابعة جميع الكلاميات التي في الأصول متابعة شاملة ودقيقة قصد تجريد علم الأصول وتصفيته تصفية نهائية من آثار علم الكلام أو من تركته الثقيلة حسب تعبير بعضهم[1].

والفرق بين الموقفين واضح من حيث أنّ التقييد يقتضي التنقيح بالقبول والردّ، بينما التجريد يقتضي تصفية شاملة لا تكون إلاّ بالردّ. وهما يتّفقان في الجزء الذي يمكن أن يخرجاه معا، ويختلفان فيما يتفرّد التجريد بإخراجه من علم الأصول، وهو البقية كلها. أو لنقل كلّ واحد منهما يجرّد، غير أنّ تجريد أحدهما جزئيّ، وتجريد الآخر كليّ.

أمّا موقفنا فهو ظاهر من خلال ما قمنا به في صلب البحث ونتائجه العامّة والخاصّة التي تقدّم ذكرها في هذه الخاتمة، وهو نقد المسائل الأصولية التي ذُكرت فيها الكلاميات، وبناء هذا النقد على ضوابط مقيّدة للاستمداد، وهذا ما كان يفعله كثير من الأصوليين، لأنّهم هم الذين تكلموا على وجه الاستمداد وعلى ضوابطه، وفرّقوا بين المبدإ المسلم، والمسألة غير المسلمة ونحو ذلك ممّا ذكرناه، كما أنّهم كانوا يناقشون فوائد كثير من المسائل. هذا بالإضافة إلى أنّهم لم يُدخلوا الكلاميات في جميع مباحث الأصول، وما أدخلوه منها كان محلّ خلاف بينهم. فقد كانوا شبه مجمعين على ضرورة "التقييد" لاقتناعهم الظاهر باختلاف التخصّصين الأصوليّ والكلاميّ، لكنّهم كانوا يختلفون في درجة التقييد أو مدى التقيّد بالضوابط بين متوسّع ومتوسّط ومضيّق.

أمّا موقف التجريد المطلق وتصفية علم الأصول من التركة الكلامية التي ينوء بحملها، فهو في نظرنا موقف غير علميّ، بمعنى أنّه مخالف للطبيعة التداخلية للعلوم، لأنّ كلّ علم مهما دقّ اختصاصه في حاجة إلى استثمار نتائج علوم أخرى كفاه أهلها مؤونة البحث فيها قصد توظيفها فيما

1- سرمد الطائي: تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر، ص 149.

يثري موضوع بحثه، إمّا توظيفا آليا استعانة بالمنهج، وإمّا توظيفا مقصديّا استعانة بالمضمون. لكنّ العلم ينبغي أن تكون له سلطة معقولة في بيته الداخلي، فلا يدخل فيه إلاّ ما يريد، ولا يريد إلاّ ما يفيد. وذلك لأنّ الانغلاق الكليّ إهدار لفضيلة التكامل، بينما الانفتاح الكليّ إصرار على نقيصة التساهل، أي التساهل في الأخذ بغير ضابط، والاستعارة بغير ميزان.

وهذا الميزان يُشترط فيه أن يكون ميزانا داخليّا محكوما بمقاصد العلم، ومضبوطا بمنهجه الخاص في النظر، لأنّ المتخصّصين فيه هم الذين يقفون ببابه فيدخلون الغير على شروطهم لا على شروط غيرهم، كما يفعل صاحب كلّ بيت في بيته، أو مؤسسة في مؤسسته.

وإذا كانت بعض العلوم أقدر على التداخل من بعض، فإنّ علمي الأصول والكلام كانا من أقدر العلوم الإسلامية على ذلك، لذلك فإنّ الفصل الكامل بينهما من كلّ وجه يعتبر إكراها لهما على ما يخالف طبيعتيهما، خصوصا وأنّه تجمع بينهما كثير من وجوه الاشتراك كما رأينا في الباب الأوّل.

والذي حصل في التداخل بينهما هو أنّ الذين أدخلوا الكلام في الأصول كان لهم تخصّص مزدوج، قَدَمٌ في الكلام وأخرى في الأصول، فأعطوا علمَهم من علمهم في حالة الإمداد، وأخذوا لعلمهم من علمهم في حالة الاستمداد، فهم لم يعطوا غريبا من غريب ولم يأخذوا لغريب من غريب.

أمّا ما وقع من إشكاليات في التداخل فمردّه عموما إلى أنّ قدم العالِم قد تكون أرسخ في علم دون آخر، فمن غلب عليه الكلام ووقف على أعراف الأصول أكثر من الإمداد، وبالغ في نقل ما يعلم حتى هيمن كلامه على أصوله، ومن غلب عليه الفقه والأصول ووقف على أعراف الكلام لم يأخذ منه إلاّ بمقدار، ولم يستمدّ إلاّ في حدود، فغلبت أصوله على كلامه.

وبين هذين الصنفين طائفة اجتهدوا في التوسّط قد نوافقهم وقد نخالفهم، أمّا أن نقصي علم الكلام نهائيا من ساحة الأصول فذلك أمر غير واقعيّ، بل غير تاريخي لأنّ العلمين وإن كانا منفصلين في النشأة فقد كانت مقدّمات ظهورهما تحمل بذرة العلاقة، وإمكان التداخل، بل إنّ التداخل الصريح بينهما في مراحل النموّ الأولى لم يكن في صالح أيّ واحد منهما قبل الاستواء وبلوغ الأشدّ. وقد كان تداخلهما حقيقة تاريخية لا يسع الباحث إنكارها وإن كان يسعه نقد بعض مظاهرها، وقد صار هذا التداخل عبر التاريخ عنصرا مركزيّا من مكوّنات كلّ منهما.

والباحث اليوم في الأصول تحليلا، ونقدا، وترجيحا، ومقارنة أو تجديدا -إن شاء- لا يمكنه فهم دقائق هذا العلم من دون التنقيب عن خلفياته الكلامية وأصوله الاعتقادية التي بني عليها.

وعلى فرض أنّه يرفض علم الكلام لأسباب مذهبية أو لاعتبارات أخرى تخصّه، فلا يمكن فصل علم الأصول عن تاريخه، لأنّ ربطه بهذا التاريخ ضرورة علمية لا انفكاك عنها.

أمّا إذا اعترف الباحث بهذا الترابط على مستوى التاريخ، وأنكر أهميته في الحاضر بسبب تغيّر الظروف، وتطوّر مناهج العلوم ونحو ذلك، فإنّه ينبغي الانتباه إلى الفرق بين فصل علم الأصول عن علم الكلام وفصله عن المعتقد، لأنّ الأوّل فصل للواسطة، أمّا الثاني فهو فصل مباشر للأصل الذي بني عليه علم الأصول، بل بنيت عليه جميع العلوم الإسلامية بما فيها علم الكلام. ولقد كانت العقيدة مرتبطة بالأحكام وأدلتها منذ زمن التشريع ثمّ في القرون الأولى، فلمّا نشأ علم الكلام صار هو الواسطة التي يفهم بها الناس العقيدة، وبناء على ذلك استمدّ علم الأصول مبادئه الأساسية منه واعتبره أهمّ وسيط علميّ يبحث في العقيدة، فإذا كان بالإمكان أن يقع اليوم تجديد هذا العلم الوسيط، أو تجاوزه بالنظر المباشر في النصوص، أو استبداله بعلوم جديدة تعمّق النظر في العقيدة، فإنّه لا يمكن فصل علم الأصول عن المعتقد، إذ لا يمكن فصل الشريعة عن الشارع.

والحاصل أنّه مهما كان الموقف، فإنّ هذه الإشكالية تظلّ موضع نظر نقديّ يحسن فيها تجنّب المواقف الحادّة خصوصا وأنّ علماء الأصول أنفسهم وفروا – كما رأينا – مقاييس هامّة للنقد الداخلي. وليس لهذه الإشكالية سبيل واحد أو حلّ أوحد يفرضه باحث على آخر، بل هي ميدان مفتوح لتقليب وجوه النظر، لا سلطان فيه إلاّ للدليل، ولا شرط فيه إلاّ أن يكون الاجتهاد له حظ من النظر قابل للنقد بنظر آخر قد يوافقه من وجوه، وقد يخالفه من أخرى، كما قد يستدرك عليه بعض ما ترك، أو يضيف إليه بعض ما استجدّ.

والله الموفّق إلى سواء السّبيل

الفهـارس

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
18. لا يكلّف الله نفسا إلاّ وُسعها.	286	البقرة	678-574-305
19. ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به.	286	البقرة	311-302-299
20. هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخرُ متشابهات... الآية	7	آل عمران	512 -515
21. هذا بيان للنّاس.	138	آل عمران	502-499
22. إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب.	190	آل عمران	671
23. ويتفكرون في خلق السماوات والأرض.	191	آل عمران	671-668
24. يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفا.	28	النساء	305
25. ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى نوله ما تولى.	115	النساء	596
26. وكلم الله موسى تكليما.	164	النساء	386
27. لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل	165	النساء	251
28. أحلت لكم بهيمة الأنعام.	1	المائدة	256
29. اليوم أكملت لكم دينكم.	3	المائدة	623
30. يسألونك ماذا أحلّ لهم.	4	المائدة	256
31. ما يريد الله ليجعل عليكم في الدّين من حرج ولكن يريد ليطهّركم.	6	المائدة	429
32. وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه...الآية	48	المائدة	495
33. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه.	79	المائدة	298
34. لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفّارته إطعام عشرة مساكين...الآية	89	المائدة	436-280
35. وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول.	92	المائدة	62
36. لأنذركم به ومن بلغ.	19	الأنعام	330

37. قل أيّ شيء أكبر شهادة.	19	الأنعام	101
38. ما فرّطنا في الكتاب من شيء.	38	الأنعام	623
39. فيكشف ما تدعون إليه إن شاء.	41	الأنعام	578
40. فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومـن يـرد أن يضله...الآية	125	الأنعام	429
41. قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبـات مـن الرزق.	32	الأعراف	253
42. ويحلّ لهم الطيبات	157	الأعراف	255
43. قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا.	158	الأعراف	330
44. إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكِر الله وجلت قلوبهم.	2	الأنفال	398
45. إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين.	65	الأنفال	575
46. الآن خفف عنكم وعلم أنّ فيكم ضُعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين.	66	الأنفال	575
47. عفا الله عنك لم أذنت لهم.	43	التوبة	529
48. وما من دابّة في الأرض إلاّ على الله رزقها.	6	هود	470
49. ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم...الآية.	34	هود	429
50. واسأل القرية.	82	يوسف	413
51. يمحو الله ما يشاء ويثبّت وعنده أمّ الكتاب.	39	الرعد	565
52. وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه.	4	إبراهيم	402-356
53. ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا.	30	الحجر	513
54. ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسـولا أن اعبـدوا الله واجتنبـوا الطاغوت.	36	النحل	257
55. لتبيّن للناس ما نزّل إليهم.	44	النحل	623
56. لا تتخذوا إلهين اثنين.	51	النحل	501
57. ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهـذا	115	النحل	253

حرام.			
58. وجادلهم بالتي هي أحسن.	125	النحل	668
59. فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ.	77	الكهف	413
60. كـهـيَـعـصَ	1	مريم	500
61. وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا .	15	الإسراء	251-240-224
62. ولا تقل لهما أفّ.	33	الإسراء	624
63. كونوا حجارة أو حديدا.	50	الإسراء	302
64. وما نرسل بالآيات إلاّ تخويفا.	59	الإسراء	504
65. أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.	50	طـه	253
66. لهُدمت صوامع وبيَع وصلوات.	40	الحج	413
67. قد أفلح المؤمنون.	1	المؤمنون	398
68. ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا.	4	النور	514
69. بلسان عربيّ مبين.	195	الشعراء	402
70. ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فـيهم ألـف سـنة إلاّ خمسين عاما.	14	العنكبوت	572
71. والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم.	69	العنكبوت	241
72. هذا خلق الله.	11	لقمان	386
73. يـا نـساء النبـي لـستنّ كأحـد مـن النـساء إن اتقيتنّ...الآيـة	32	الأحزاب	605
74. إنّـما يريـد الله ليُـذهب عـنكم الـرّجس أهـل البيـت ويطهّركم تطهيرا.	33	الأحزاب	605
75. وقرن في بِيوتِكـنّ ولا تبرّجن تبـرّج الجاهليّـة الأولى.	33	الأحزاب	506
76. خالدين فيها.	65	الأحزاب	506

77. اعملوا آل داود شكرا.	13	سبأ	561
78. وما أرسلناك إلاّ كافة للناس.	28	سبأ	561
79. وإن من أمّة إلاّ خلا فيها نذير.	24	فاطر	257
80. لقد حقّ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون.	7	يَس	368-306
81. طلعها كأنّه رؤوس الشياطين.	65	الصافات	501
82. ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النّار.	27	صَ	679
83. ذلك يخوّف الله به عباده.	16	الزّمر	504
84. وبدا لهم سيّئات ما عملوا.	48	الزّمر	551
85. الله خالق كلّ شيء.	62	الزّمر	101
86. ولكن حقّتْ كلمة العذاب على الكافرين.	71	الزّمر	392
87. وما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا.	4	غافر	668
88. وجادلوا بالباطل ليُدحضوا به الحقّ.	5	غافر	668
89. ذلكم ظنّكم الذي ظننتم بربّكم.	23	فُصِّلت	679
90. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.	42	فُصِّلت	563
91. قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء.	44	فُصِّلت	499
92. إنّا جعلناه قرآنا عربيّا.	3	الزخرف	402
93. إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مقتدون.	22	الزخرف	670
94. محلّقِين رؤوسكم ومقصّرين.	27	الفتح	390
95. والله بكلّ شيء عليم.	16	الحجرات	470
96. وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.	4-3	النجم	526
97. لا يمسّه إلا المطهّرون.	79	الواقعة	568
98. يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.	11	المجادلة	131

637	الحشر	2	99. فاعتبروا يا أولي الأبصار.
523-255	الحشر	7	100. ومـا آتاكـم الرّسـولُ فخـذوه وما نهاكم عنه فانتهوا.
278	الجمعة	9	101. إذا نُـودي للصلاة من يـوم الجمعـة فاسعـوْا إلى ذكـر الله.
501	الحاقّة	13	102. فإذا نُفِخَ في الصّور نفخةٌ واحدةٌ.
427	الحاقّة	24	103. كلـوا واشربـوا هنيئـا بما أسلفتـم في الأيّـام الخالية.
468	الجـنّ	23	104. ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم خالدين فيها أبدا.
336	المدّثر	43-42	105. مـا سلككـم في سقـر. قالـوا لم نـكُ من المصلين.
257	القيامة	36	106. أيحسب الإنسان أن يُترك سدى.
468	الانفطار	14	107. وإنّ الفجّار لفي جحيم.
90	البيّنة	5	108. وما أُمِـروا إلا ليعبـدوا الله مخلصيـن لـه الدّيـن.
306	المسد	3	109. سيصلى نارا ذات لهبٍ.

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الاستمداد

أو

فهرس المسائل الأصولية وأصولها الكلامية

	الشاهد	
4- تعريف الحكم الشرعي	21- كلام الله تعالى القديم (الكلام النفسي) 22- كلام الله اللفظي	من 262 إلى 268
	23- التعلق التنجيزي 24- التكوين والمكوَّن 25- التحسين والتقبيح	
5- تعريف الواجب	26- تنزيه الله تعالى 27- التوحيد (عند المعتزلة) 28- العدل الإلهي 29- الوعد والوعيد (الاستحقاق) 30- التحسين والتقبيح	من 268 إلى 273
6- مقدّمة الواجب	31- خلق أفعال العباد 32- إرادة الله تعالى 33- علم الله تعالى 34- الخبر النفساني القديم 35- التكليف بما لا يطاق	من 273 إلى 279
7- الواجب المخيّر	36- التحسين والتقبيح 37- الصلاح والأصلح 38- التكليف بما لا يطاق	من 279 إلى 287
8- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما معا ؟	39- التكليف بالمحال 40- الأسماء والأحكام	من 287 إلى 290
9- هل السبب مؤثر في الحكم ؟	41- أفعال الله تعالى 42- قدرة الله تعالى 43- خلق أفعال العباد 44- الكسب 45- التحسين والتقبيح	من 291 إلى 296
	46- السببية في الطبيعيات 47- قدم كلام الله تعالى 48- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض	

	74- خلق القرآن	
15- التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته	75- علم الله تعالى 76-إرادة الله تعالى وأمره(هل تشترط الإرادة في أمره ؟) 77- التكليف بما لا يطاق 78- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض	**من** 334 **إلى** 339
16- شرط القدرة	79- هل الاستطاعة قبل الفعل أو معه ؟ 80- التكليف بما لا يطاق(التكليف المحال وبالمحال) 81- هل يبقى العَرَضُ زمنين ؟ 82- هل تصلح القدرة للضدّين ؟	**من** 339 **إلى** 344
17- الواضع (واضع اللغة: اللغة بين الاصطلاح والتوقيف)	83- أسماء الله تعالى (هل هي توقيفية ؟) 84- التوحيد عند المعتزلة 85- قدرة الله تعالى على جميع الممكنات 86- خلق القرآن (عند المعتزلة) 87- الإيمان بالملائكة (لغة الملائكة) 88- التحسين والتقبيح 89- التكليف بما لا يطاق	**من** 352 **إلى** 367
18- الموضوع له	90- المعلوم هل هو الحاصل في الضمير أو في الخارج ؟ 91- الاسم والمسمّى	**من** 367 **إلى** 370
19- العلاقة بين الموضوع والموضوع له	92- حكمة الله تعالى (مفهومها) 93- تعليل أفعال الله تعالى 94- التحسين والتقبيح	**من** 371 **إلى** 380
20- شرط صدق المشتق صدق أصله	95- العلاقة بين الذات والصفات 96- نظرية الأحوال	**من** 382 **إلى** 385
21- اشتقاق الاسم من المعنى القائم بالشيء	97- قدم كلام الله تعالى 98- خلق كلام الله تعالى 99- حدوث الكلام اللفظي 100- التكوين والمكوَّن (هل الخلق هو	**من** 385 **إلى** 390

	المخلوق ؟)	
22- الحقيقة الشرعية	101- الأسماء والأحكام (الإيمان – الكفر – الفسق – المنزلة بين المنزلتين)	من 394 إلى 410
23- المجاز في اللغة والقرآن	102- الأسماء والأحكام (تعريف الإيمان) 103- تأويل صفات الله تعالى 104- تنزيه الله عن صفات النقص كالعجز ونحوه...	من 410 إلى 419
حقيقة الأمر: تشمل ثلاث مسائل: 24- حدّ الأمر 25- صيغته 26- علاقته بالإرادة	105- الكلام النفسي وعلاقته بالكلام اللفظي 106- إرادة الله تعالى وعلاقتها بالأمر 107- أفعال العباد (مسألة القدر)	من 423 إلى 435
27- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟	108- الكلام النفسي القديم 109- التكليف بما لا يطاق 110- إرادة الله تعالى 111- علم الله تعالى 112- التحسين والتقبيح العقليان (عند المعتزلة) 113- الاستطاعة: هل هي مقارنة للفعل أو قبله ؟	من 435 إلى 449
28- تعريف العام	114- الكلام النفسي 115- الكلام اللفظي 116- العلاقة بين الأمر والإرادة 117- شيئية المعدوم	من 451 إلى 460
29- صيغة العموم	118- الوعد والوعيد 119- علم الله تعالى (شموله لكل شيء) 120- نظرية الكسب	من 460 إلى 473
30- تعريف الكتاب	121- كلام الله تعالى (النفسي واللفظي) 122- خلق القرآن 123- هل يتكلم الله بصوت وحرف ؟ 124- الحكاية والمحكي، أو القراءة	من 479 إلى 488

	والمقروء	
31- إعجاز القرآن	125- كلام الله تعالى (النفسي واللفظي) 126- الإعجاز بالصّرفة 127- هل يتكلم الله بصوت وحرف ؟ 128- القراءة والمقروء	من 488 إلى 495
32- هل يوجد مهمل في القرآن ؟	129- تنزيه الله تعالى 130- التحسين والتقبيح 131- كلام الله تعالى (النفسي واللساني) 132- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والمصالح 133- الإرادة والمشيئة 134- التكليف بما لا يطاق	من 496 إلى 503
33- دلالة الكلام على خلاف ظاهره	135- تنزيه الله تعالى 136- التحسين والتقبيح 137- تعليل أفعال الله تعالى 138- الأسماء والأحكام (آيات الوعيد) 139- التكليف بما لا يطاق	من 503 إلى 507
34- المحكم والمتشابه	140- الإيمان بأنّ المتشابه حق 141- تنزيه الله تعالى عن العبث	من 507 إلى 516
35- عصمة الأنبياء	142- عصمة الأنبياء 143- اللطف الإلهي (عند المعتزلة) 144- التحسين والتقبيح العقليان 145- رعاية الأصلح 146- التقيّة عند الشيعة	من 518 إلى 524
36- اجتهاد الرسول ﷺ	147- العصمة 148- تفضيل الرسول ﷺ	من 524 إلى 531

37- الأخبار	149- الكلام النفسي واللفظي 150- وجوب صدق الله ورسوله 151- التولد 152- الإمامة (النصّ والعصمة) 153- أسماء الله الحسنى 154- المعجزات 155- خلق أفعال العباد (الجبر)	من 531 إلى 543
38- تعريف النسخ	156- قدم كلام الله النفسي 157- التعلق التنجيزي (تعلق الخطاب) 158- التحسين والتقبيح	من 546 إلى 559
	159- البداء (تنزيه الله عنه) 160- العلاقة بين الأمر والإرادة 161- الصلاح والأصلح 162- هل يبقى العرض زمنين ؟	
39- إثبات النسخ على منكريه	163- الرد على أصحاب الديانات 164- الإيمان بنبوة محمد ﷺ 165- التحسين والتقبيح 166- البداء 167- علاقة الأمر بالإرادة 168- تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والمصالح 169- علم الله تعالى 170- تنزيه الله عن الحوادث 171- إثبات حدوث العالم	من 559 إلى 568

40- نسخ الأخبار	172- الإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله 173- علم الله تعالى 174- التحسين والتقبيح 175- الاستصلاح (الصلاح والأصلح) 176- حدوث العالم 177- قدم صفات الله تعالى 178- أفعال الله تعالى الجائزة 179- الوعد والوعيد 180- تنزيه الله عن الكذب والخلف 181- نفي البداء عن الله تعالى	من 568 إلى 580
41- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية	182- التكليف بالمحال (بما لا يطاق) 183- التحسين والتقبيح 184- الاستصلاح (الصلاح والأصلح) 185- وجوب معرفة الله تعالى 186- وجوب شكر المنعم	من 580 إلى 583
42- وقت النسخ	187- التكليف بالمحال (بما لا يطاق) 188- التحسين والتقبيح 189- الصلاح والأصلح 190- البداء 191- العلاقة بين الأمر والإرادة 192- كلام الله تعالى (وحدته في ذاته واختلاف متعلقاته)	من 583 إلى 591
43- حكم منكر الإجماع	193- التكفير والتبديع 194- مبطلات الإيمان	من 593 إلى 600
44- الإجماع والإمامة	195- وجوب نصب الإمام 196- وجوب عصمة الإمام 197- وجوب اللطف 198- التقيّة	من 600 إلى 608

	226- كمال الله تعالى ومشيئته المطلقة 227- حكمة الله تعالى ونفي العبث عنه 228- مفهوم الحكمة 229- علاقة إرادة الله تعالى بالحكمة والمحبّة والرضا	
49- الاجتهاد في العقليات	230- الاجتهاد والتقليد في أصول الدين (أي في العقليات) 231- إيمان المقلِّد	**من** 666 **إلى** 673
50- التصويب والتخطئة	232- التصويب والتخطئة في العقليات والكلاميات 233- التكفير 234- كلام الله القديم (تعدّد تعلقاته) 235- كلام الله الحادث 236- التكليف بما لا يطاق 237- نفي الحقائق (عند السفسطائية) 238- قدم العالم وحدوثه 239- الإيمان بوجود الصانع 240- الإيمان بصدق الرسول ﷺ 241- رؤية الله تعالى 242- قدم القرآن 243- خلق القرآن 244- خلق أفعال العباد 245- إرادة الله تعالى للمعاصي 246- صفات الله تعالى (الواجب منها والمستحيل والجائز)	**من** 673 **إلى** 684
الجملة بغير تكرار = 50	**الجملة بالمكرّر = 246**	

فهرس الإمداد

أو

فهرس الأصول الكلامية والمسائل الأصولية التي ذكرت فيها

الأصل الكلامي	المسألة الأصولية	الصفحة	النسبة المئوية
1- الاجتهاد والتقليد في العقليات (أصول الدين)	1- الاجتهاد في العقليات	من 666 إلى 673	2 %
2- الأحوال (نظرية في الصفات)	1- شرط صدق المشتق صدق أصله 2- تعريف العلة	من 382 إلى 385 من 639 إلى 653	4 %
3- إرادة الله تعالى (علاقتها بالأمر، والمحبة...)	1- التحسين والتقبيح 2- وجوب شكر المنعم 3- مقدمة الواجب 4- التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته 5- حقيقة الأمر (علاقته بالإرادة) 6- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟ 7- تعريف العام 8- هل يوجد مهمل في القرآن ؟ 9- تعريف النسخ 10- إثبات النسخ على منكريه 11- وقت النسخ 12- تعليل أفعال الله تعالى 13- التصويب والتخطئة	من 221 إلى 238 من 238 إلى 247 من 273 إلى 279 من 334 إلى 339 من 423 إلى 435 من 435 إلى 449 من 451 إلى 460 من 496 إلى 503 من 546 إلى 559 من 559 إلى 568 من 583 إلى 591	26 %

		من 653 إلى 665 من 673 إلى 684	
4- الاستطاعة (هل هي قبل الفعل أو بعده ؟)	1- التكليف بما لا يطاق 2- وقت التكليف بالفعل 3- شرط القدرة 4- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟	من 298 إلى 311 من 320 إلى 327 من 339 إلى 344 من 435 إلى 449	8 %
5- أسماء الله تعالى	1- الواضع 2- الأخبار	من 352 إلى 367 من 531 إلى 543	4 %
6- الأسماء والأحكام	1- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد واجبا حراما معا ؟ 2- الحقيقة الشرعية 3- المجاز في اللغة والقرآن 4- دلالة الكلام على خلاف ظاهره	من 287 إلى 280 من 394 إلى 410 من 410 إلى 419 من 503 إلى 507	8 %
7- الإسم والمسمى	1- الموضوع له (في اللغة)	من 367 إلى 370	2 %
8- أفعال الله تعالى (صفات الفعل – جواز الممكنات...)	1- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 2- التكليف بما لا يطاق 3- نسخ الأخبار 4- حجّية القياس 5- تعليل أفعال الله تعالى 6- التصويب والتخطئة	من 291 إلى 296 من 298 إلى 311 من 568 إلى 580 من 622 إلى 639 من 653 إلى 665 من 673 إلى 684	12 %
9- الإمامة (عند الشيعة– وجوب نصب الإمام–النص)	1- الأخبار 2- الإجماع والإمامة	من 531 إلى 543 من 600 إلى 608	4 %
10- الإيمان (مبطلاته)	1- حكم منكر الإجماع	من 593 إلى 600	2 %

11- الإيمان (مفهومه)	1- هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف ؟ 2- الحقيقة الشرعية 3- المجاز في اللغة والقرآن	من 311 إلى 318 من 394 إلى 410 من 410 إلى 419	% 6
12- الإيمان بالرسل	1- نسخ الأخبار	من 568 إلى 580	% 2
13- الإيمان بالكتب	1- نسخ الأخبار	من 568 إلى 580	% 2
14- الإيمان بالله تعالى (وجوب معرفته)	1- نسخ الأخبار 2- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية 3- التصويب والتخطئة	من 568 إلى 580 من 580 إلى 583 من 673 إلى 684	% 6
15- إيمان المقلّد	1- الاجتهاد في العقليات	من 666 إلى 673	% 2
16-البداء (نفيه عن الله تعالى)	1- تعريف النسخ 2- إثبات النسخ على منكريه 3- نسخ الأخبار 4- وقت النسخ	من 546 إلى 559 من 559 إلى 568 من 568 إلى 580 من 583 إلى 591	% 8
17- تأويل صفات الله تعالى	1- المجاز في اللغة والقرآن	من 410 إلى 419	% 2
18- التحسين والتقبيح	1- التحسين والتقبيح (الحاكم) 2- وجوب شكر المنعم 3- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع 4- تعريف الحكم الشرعي 5- تعريف الواجب 6- الواجب المخيّر 7- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 8- التكليف بما لا يطاق	من 221 إلى 238 من 238 إلى 247 من 247 إلى 259 من 262 إلى 268 من 268 إلى 273 من 279 إلى 287 من 291 إلى 296 من 298 إلى 311 من 320 إلى 327 من 329 إلى 334 من 352 إلى 367 من 371 إلى 380	% 50

	9- وقت التكليف بالفعل 10- الحكم على المعدوم 11- الواضع (واضع اللغة) 12- العلاقة بين الموضوع والموضوع له (في وضع اللغة) 13- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟ 14- هل يوجد مهمل في القرآن ؟ 15- دلالة الكلام على خلاف ظاهره 16- عصمة الأنبياء 17- تعريف النسخ 18- إثبات النسخ على منكريه 19- نسخ الأخبار 20- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية 21- وقت النسخ 22- حدّ القياس 23- حجّية القياس 24- تعريف العلة 25- تعليل أفعال الله تعالى	من 435 إلى 449 من 496 إلى 503 من 503 إلى 507 من 518 إلى 524 من 546 إلى 559 من 559 إلى 568 من 568 إلى 580 من 580 إلى 583 من 583 إلى 591 من 611 إلى 622 من 622 إلى 639 من 639 إلى 653 من 653 إلى 665	
19- التصويب والتخطئة في العقليات والكلاميات	1- التصويب والتخطئة	من 673 إلى 684	2 %
20- التعلق التنجيزي (تعلق كلام الله القديم وخطابه)	1- تعريف الحكم الشرعيّ 2- تعريف النسخ 3- وقت النسخ 4- التصويب والتخطئة	من 262 إلى 268 من 546 إلى 559 من 583 إلى 591 من 673 إلى 684	8 %
21- تعليل أفعال الله تعالى	1- التحسين والتقبيح 2- وجوب شكر المنعم	من 221 إلى 238	28 %

	3- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع 4- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 5- التكليف بما لا يطاق 6- وقت التكليف بالفعل 7- التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل فعله 8- العلاقة بين الموضوع والموضوع له 9- هل يوجد مهمل في القرآن ؟ 10- دلالة الكلام على خلاف ظاهره 11- إثبات النسخ على منكريه 12- حجّية القياس 13- تعريف العلة 14- تعليل أفعال الله تعالى	من 238 إلى 247 من 247 إلى 259 من 291 إلى 296 من 298 إلى 311 من 320 إلى 327 من 334 إلى 339 من 371 إلى 380 من 496 إلى 503 من 503 إلى 507 من 559 إلى 568 من 622 إلى 639 من 639 إلى 653 من 653 إلى 665	
22- تفضيل الرسول ﷺ	1- اجتهاد الرسول ﷺ	من 524 إلى 531	% 2
23- التقية	1- عصمة الأنبياء 2- الإجماع والإمامة	من 518 إلى 524 من 600 إلى 608	% 4
24- التكفير	1- حكم منكر الإجماع 2- حجّية القياس 3- التصويب والتخطئة	من 593 إلى 600 من 622 إلى 639 من 673 إلى 684	% 6
25- التكليف بما لا يطاق (بالمحال)	1- مقدّمة الواجب 2- الواجب المخيّر 3- هل يجوز أن يكون الشيء	من 273 إلى 279 من 279 إلى 287	% 32

<table>
<tr>
<td></td>
<td>الواحد واجبا حراما معا ؟
4- التكليف بما لا يطاق
5- هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف ؟
6- تعلق التكليف بكسب العبد
7- وقت التكليف بالفعل
8- التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته
9- شرط القدرة
10- الواضع (واضع اللغة)
11- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟
12- هل يوجد مهمل في القرآن ؟
13- دلالة الكلام على خلاف ظاهره
14- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية
15- وقت النسخ
16- التصويب والتخطئة</td>
<td>من 287 إلى 290
من 298 إلى 313
من 311 إلى 318
من 318 إلى 320
من 320 إلى 327
من 334 إلى 339
من 339 إلى 344
من 352 إلى 367
من 435 إلى 449
من 496 إلى 503
من 503 إلى 507
من 580 إلى 583
من 583 إلى 591
من 673 إلى 684</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>26- التكوين والمكوّن</td>
<td>1- تعريف الحكم الشرعي
2- اشتقاق الإسم من المعنى القائم بالشيء</td>
<td>من 262 إلى 268
من 385 إلى 390</td>
<td>4 %</td>
</tr>
</table>

27- تنزيه الله تعالى (عن الكذب، والعبث، والحوادث...)	1- وجوب شكر المنعم 2- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع 3- تعريف الواجب 4- وقت التكليف بالفعل 5- المجاز في اللغة والقرآن 6- هل يوجد مهمل في القرآن ؟ 7- دلالة الكلام على خلاف ظاهره 8- المحكم والمتشابه 9- إثبات النسخ على منكريه 10- نسخ الأخبار 11- حدّ القياس 12- تعريف العلة	من 238 إلى 247 من 247 إلى 259 من 268 إلى 273 من 320 إلى 327 من 410 إلى 419 من 496 إلى 503 من 503 إلى 507 من 507 إلى 516 من 559 إلى 568 من 568 إلى 580 من 611 إلى 622 من 639 إلى 653	24 %
28- التوحيد (عند المعتزلة)	1- تعريف الواجب 2- الواضع (واضع اللغة)	من 268 إلى 273 من 352 إلى 367	4 %
29- التولد (المتولدات- التوليد)	1- التحسين والتقبيح 2- تعلق التكليف بكسب العبد 3- الأخبار 4- تعريف العلة	من 221 إلى 238 من 318 إلى 320 من 531 إلى 543 من 639 إلى 653	8 %
30- حدوث العالم	1- إثبات النسخ على منكريه 2- نسخ الأخبار 3- التصويب والتخطئة	من 559 إلى 568 من 568 إلى 580 من 673 إلى 684	6 %

31–حكمة الله تعالى (مفهومها)	1- العلاقة بين الموضوع والموضوع له (في اللغة) 2- تعليل أفعال الله تعالى	من 371 إلى 380 من 653 إلى 665	4 %
32- خلق أفعال العباد	1- التحسين والتقبيح 2- مقدّمة الواجب 3- هل السبب مؤثر في الحكم 4- التكليف بما لا يطاق 5- تعلق التكليف بكسب العبد 6- حقيقة الأمر (علاقته بالإرادة) 7- الأخبار 8- تعريف العلة 9- التصويب والتخطئة	من 221 إلى 238 من 273 إلى 279 من 291 إلى 296 من 298 إلى 311 من 318 إلى 320 من 423 إلى 435 من 531 إلى 543 من 639 إلى 653 من 673 إلى 684	18 %
33- خلق القرآن (خلق الكلام)	1- الحكم على المعدوم 2- الواضع (واضع اللغة) 3- اشتقاق الإسم من المعنى القائم بالشيء 4- تعريف الكتاب 5- التصويب والتخطئة	من 329 إلى 334 من 352 إلى 367 من 385 إلى 390 من 479 إلى 488 من 673 إلى 684	10 %
34- الذات والصفات	1- شرط صدق المشتق صدق أصله 2- حدّ القياس	من 382 إلى 385 من 611 إلى 622	4 %
35- رؤية الله تعالى	1- التصويب والتخطئة	من 673 إلى 684	2 %
36- الردّ على أصحاب الديانات	1- إثبات النسخ على منكريه	من 559 إلى 568	2 %
37- السببية	1- هل السبب مؤثر في الحكم ؟	من 291 إلى 296	4 %

	2- تعريف العلة	من 639 إلى 653	
38- شيئية المعدوم	1- الحكم على المعدوم 2- تعريف العام 3- حدّ القياس	من 329 إلى 334 من 451 إلى 460 من 611 إلى 622	6 %
39- صدق الرسول ﷺ (وجوبه)	1- الأخبار 2- التصويب والتخطئة	من 531 إلى 543 من 673 إلى 684	4 %
40- صدق الله تعالى (وجوبه)	1- الأخبار	من 531 إلى 543	2 %
41- الصرفة (الإعجاز بها)	1- إعجاز القرآن	من 488 إلى 495	2 %
42- صفات الذات (الواجبة لله تعالى)	1- تعليل أفعال الله تعالى 2- التصويب والتخطئة	من 653إلى 665 من 673 إلى 684	4 %
43- الصلاح والأصلح	1- التحسين والتقبيح 2- الواجب المخيّر 3- وقت التكليف بالفعل 4- عصمة الأنبياء 5- تعريف النسخ 6- نسخ الأخبار 7- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية 8- وقت النسخ 9- حجّية القياس 10- تعليل أفعال الله تعالى	من 221 إلى 238 من 279 إلى 287 من 320 إلى 327 من 518 إلى 524 من 546 إلى 559 من 568 إلى 580 من 580 إلى 583 من 583 إلى 591 من 622 إلى 639 من 653 إلى 665	20 %
44- العدل الإلهي	1- تعريف الواجب	من 268 إلى 273	2 %
45- العَرَض: هل يبقى زمنين؟	1- شرط القدرة 2- تعريف النسخ	من 339 إلى 344 من 546 إلى 559	4 %

46- العرض: هل يقوم بالعرض؟	1- التحسين والتقبيح	من 221 إلى 238	2 %
47- عصمة الإمام	1- الأخبار 2- الإجماع والإمامة	من 531 إلى 543 من 600 إلى 608	4 %
48- عصمة الأنبياء	1- عصمة الأنبياء 2- اجتهاد الرسول ﷺ	من 518 إلى 524 من 524 إلى 531	4 %
49- العلل العقلية	1- حجّية القياس 2- تعريف العلة	من 622 إلى 639 من 639 إلى 653	4 %
50- علم الله تعالى	1- مقدّمة الواجب 2- التكليف بما لا يطاق 3- التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه قبل وقته 4- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟ 5- صيغة العموم 6- إثبات النسخ على منكريه 7- نسخ الأخبار	من 273 إلى 279 من 298 إلى 311 من 334 إلى 339 من 435 إلى 449 من 460 إلى 473 من 559 إلى 568 من 568 إلى 580	14 %
51- الفسق (مفهومه)	1- الحقيقة الشرعية	من 394 إلى 410	2 %
52- القدرة: هل تصلح للضدين ؟	1- شرط القدرة	من 339 إلى 344	2 %
53- قدرة الله تعالى	1- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 2- الواضع (واضع اللغة)	من 291 إلى 296 من 352 إلى 367	4 %
54- قدم صفات الله تعالى	1- نسخ الأخبار	من 568 إلى 580	2 %
55- قدم القرآن	1- التصويب والتخطئة	من 673 إلى 684	2 %

56- القراءة والمقروء (الحكاية والمحكي)	1- تعريف الكتاب 2- إعجاز القرآن	من 479 إلى 488 من 488 إلى 495	4 %
57- قياس الغائب على الشاهد	1- وجوب شكر المنعم 2- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع 3- حدّ القياس	من 238 إلى 247 من 247 إلى 259 من 611 إلى 622	6 %
58- الكسب	1- التحسين والتقبيح 2- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 3- تعلق التكليف بكسب العبد 4- صيغة العموم	من 221 إلى 238 من 291 إلى 296 من 318 إلى 320 من 460 إلى 473	8 %
59- الكفر (مفهومه)	1- الحقيقة الشرعية	من 394 إلى 410	2 %
60- كلام الله تعالى: هل هو بصوت وحرف ؟	1- تعريف الكتاب 2- إعجاز القرآن	من 479 إلى 488 من 488 إلى 495	4 %
61- كلام الله اللفظي (حدوثه)	1- تعريف الحكم الشرعي 2- اشتقاق الإسم من المعنى القائم بالشيء 3- حقيقة الأمر (حدّه) 4- تعريف العام 5- تعريف الكتاب 6- إعجاز القرآن 7- الأخبار 8- التصويب والتخطئة	من 262 إلى 268 من 385 إلى 390 من 423 إلى 435 من 451 إلى 460 من 479 إلى 488 من 488 إلى 495 من 531 إلى 543 من 673 إلى 684	16 %
62- كلام الله النفسي القديم (قدم الخطاب – قدم الحكم)	1- حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع 2- تعريف الحكم الشرعي 3- مقدمة الواجب	من 247 إلى 259 من 262 إلى 268 من 273 إلى 279	34 %

	4- هل السبب مؤثر في الحكم ؟ 5- وقت التكليف بالفعل 6- الحكم على المعدوم 7- اشتقاق الإسم من المعنى القائم بالشيء 8- حقيقة الأمر (حدّه) 9- هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ؟ 10- تعريف العام 11- تعريف الكتاب 12- إعجاز القرآن 13- هل يوجد مهمل في القرآن ؟ 14- الأخبار 15- تعريف النسخ 16- حدّ القياس 17- التصويب والتخطئة	من 291 إلى 296 من 320 إلى 327 من 329 إلى 334 من 385 إلى 390 من 423 إلى 435 من 435 إلى 449 من 451 إلى 460 من 479 إلى 488 من 488 إلى 495 من 496 إلى 503 من 531 إلى 543 من 546 إلى 559 من 611 إلى 622 من 673 إلى 684	
63- كمال الله تعالى	1- تعليل أفعال الله تعالى	من 653 إلى 665	% 2
64- اللطف الإلهي	1- وقت التكليف بالفعل 2- عصمة الأنبياء 3- الإجماع والإمامة	من 320 إلى 327 من 518 إلى 524 من 600 إلى 608	% 6
65-المتشابه (الإيمان بأنّه حق)	1- المحكم والمتشابه	من 507 إلى 516	% 2
66- مشيئة الله تعالى	1- حجّية القياس 2- تعليل أفعال الله تعالى	من 622 إلى 639 من 653 إلى 665	% 4
67- المعجزات (المادية)	1- الأخبار	من 531 إلى 543	% 2
68- المعلوم: هل هو الحاصل في الضمير أو في الخارج ؟	1- الموضوع له (في اللغة)	من 367 إلى 370	% 2

69- الملائكة (لغتهم)	1- الواضع (في اللغة)	من 352 إلى 367	% 2
70- المنزلة بين المنزلتين	1- الحقيقة الشرعية	من 394 إلى 410	% 2
71- نبوّة محمد ﷺ (الإيمان بها)	1- إثبات النسخ على منكريه	من 559 إلى 568	% 2
72- نفـــي الحقـــائق عنـــد السفسطائية (الردّ عليهم بإثباتها)	1- التصويب والتخطئة	من 673 إلى 684	% 2
73- وجوب شكر المنعم	1- وجوب شكر المنعم 2- ما يقبل النسخ من الأحكام الشرعية وما لا يقبله	من 238 إلى 247 من 580 إلى 583	% 4
74- الوعد والوعيد	1- تعريف الواجب 2- صيغة العموم 3- دلالة الكـلام عـلى خـلاف ظاهره 4- نسخ الأخبار	من 268 إلى 273 من 460 إلى 473 من 503 إلى 507 من 568 إلى 580	% 8

فهرس المصادر والمراجع

(أ)

- آل تيمية: عبد السلام بن عبد الله، وعبد الحليم بن عبد السلام، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم، جامع الكتاب: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمّد - ت: 745هـ.

1. المسودّة في أصول الفقه: دار الكتاب العربي - بيروت (د. ت)*.

- الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي – ت: 631هـ.

2. أبكار الأفكار في أصول الدين: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1421هـ–2002م.
3. الإحكام في أصول الأحكام: دار الكتب العلمية – بيروت/ 1400هـ–1980م.
4. المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: تحقيق د. عبد الأمير الأعسم – الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر/ 1991 (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب).

- الأرموي: تاج الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين – ت: 653هـ.

5. الحاصل من المحصول: تحقيق عبد السلام محمود أبو ناجي – جامعة قاريونس – بنغازي/ 1994م.

- الإسفراييني: أبو المظفر شاهفور بن طاهر – ت: 471هـ.

6. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: مطبعة الأنوار – ط1/ 1359هـ–1940م.

- إسماعيل: شعبان محمد.

7. دراسات حول الكتاب والسنة: مكتبة النهضة المصرية – ط1/ 1407هـ–1987م.

- الأسمندي: محمد بن عبد الحميد – ت: 552هـ.

8. بذل النظر في الأصول: مكتبة دار التراث – القاهرة – ط1/ 1412هـ–1992م.

* أي إنّ الطبعة دون تاريخ.

- **الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن – ت: 772هـ.**

9. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: المكتبة الأزهرية للتراث (د. ت).
10. نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: تحقيق شعبان محمد إسماعيل – دار ابن حزم – بيروت – ط1/ 1420هـ–1999م.

- **الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل – ت: 324هـ.**

11. الإبانة عن أصول الديانة: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1418هـ – 1998م.
12. رسالة استحسان الخوض في علم الكلام: نشرها عبد الرحمن بدوي في كتاب "مذاهب الإسلاميين" – دار العلم للملايين – بيروت – ط 3/ 1983.
13. اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: دار لبنان للطباعة والنشر – ط 1/ 1408هـ – 1978م.
14. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق هلموت ريتر – دار النشر فرانز شتايز – فستبادن – ألمانيا ط 3/ 1400هـ – 1980 م.

- **الأشقر: محمد سليمان**

15. أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: مؤسسة الرسالة – بيروت – ط 2/ 1408 هـ – 1988 م.

- **الأصبهاني: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن – ت: 749 هـ**

16. بيان المختصر: (شرح مختصر ابن الحاجب) – تحقيق علي جمعة – دار السلام – القاهرة – ط 1/ 1424هـ – 2004 م.

- **إمام: محمد كمال الدين.**

17. أصول الفقه الإسلامي: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – بيروت – ط1/ 1416هـ– 1996 م.

- **أمير باد شاه: محمد أمين.**

18. تيسير التحرير: شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام – دار الكتب العلمية – بيروت/ 1983.

- ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن الحسن – ت: 879 هـ.

19. التقرير والتحبير: شرح التحرير لابن الهمام – دار الكتب العلمية – بيروت – ط2/ 1403هـ – 1983م.

- أمين: أحمد..

20. فجر الإسلام: دار الكتاب العربي – بيروت – ط10/ 1969.

- الأنصاري: أبو يحيى زكريا بن محمد – ت: 926 هـ.

21. الحدود الأنيقة والمصطلحات الدقيقة: تحقيق مازن المبارك – دار الفكر المعاصر – بيروت/ 1411هـ – 1991 م.

22. غاية الوصول شرح لب الأصول: الحلبي – مصر/ 1310هـ – 1892 م.

- **أونج: والترج.**

23. الشفاهية والكتابية: ترجمة د. حسن البنّا عز الدين – سلسلة عالم المعرفة – العدد 182 – الكويت / 1994.

- **الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد – ت: 756 هـ.**

24. شرح مختصر المنتهى: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1424 هـ – 2004م.

(ب)

25. المواقف في علم الكلام: عالم الكتب – بيروت – (د.ت)

- **الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف – ت: 474 هـ.**

26. إحكام الفصول في أحكام الأصول: تحقيق عبد المجيد تركي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 1407هـ – 1986 م.

27. الحدود في الأصول: تحقيق نزيه حماد – مؤسسة الزعبي – لبنان – سوريا – ط1/ 1392هـ – 1973 م.

- **الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب .**

28. أصول الفقه، الغاية والموضوع والحدّ: مكتبة الرشد – الرياض – ط1/ 1408هـ – 1988 م.

- **الباقلاني: أبو بكر بن الطيب البصري المالكي – ت: 403 هـ.**

29. الانتصار لنقل القرآن: منشأة المعارف بالإسكندرية – مصر / 1971.

30. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به من الخلاف: مكتبة الخانجي – القاهرة – ط 3/ 1413 هـ – 1993 م.

- **البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد – ت: 730 هـ.**

31. كشف الأسرار عن أصول البزدوي: دار الكتاب العربي – بيروت / 1394 هـ – 1974م.

- **البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل – ت: 256 هـ.**

32. الجامع الصحيح: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة: تركيا ودار سحنون- تونس – ط 2/ 1413 هـ – 1992 م.

- البدخشي: محمد بن الحسن – ت: 922 هـ.

33. مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول: محمد علي صبيح وأولاده – مصر/ 1373 هـ – 1953 م.

- **بدران: أبو العينين بدران.**

34. أصول الفقه الإسلامي: مؤسّسة شباب الجامعة – الإسكندرية / 1984.

- **ابن بدران: عبد القادر بن أحمد الدمشقي – ت: 1346 هـ – م 1927 م.**

35. نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1422هـ – 2002 م.

36. المدخل إلى مذهب أحمد: مؤسسة الرسالة – بيروت – ط3/ 1405 هـ – 1985 م.

- **بدوي: عبد الرحمن.**

37. مذاهب الإسلاميين: دار العلم للملايين – بيروت – ط 3/ 1983.

- **البزدوي: فخر الإسلام أبو الحسن علي بن محمد – ت: 482 هـ.**

38. كنز الوصول إلى معرفة الأصول – معروف بأصول البزدوي: مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري – دار الكتاب العربي – بيروت/ 1394 هـ – 1974 م.

- **البزدوي: أبو اليسر محمد البزدوي – ت: 493 هـ.**

39. أصول الدين: تحقيق د. هانز بيترلانس – المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة / 1424هـ – 2003 م.

- **البصري: أبو الحسين محمد بن علي – ت: 436 هـ.**

40. المعتمد: شرح العمد للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1403 هـ – 1983.

- البغدادي: أحمد بن علي، الخطيب البغدادي – ت: 463 هـ.

41. الفقيه والمتفقه: دار الكتب العلمية – بيروت – ط2/ 1980.

- البغدادي: إسماعيل باشا.

42. هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنّفين من كشف الظنون: مطبوع مع كشف الظنون (ج5 و6) دار الفكر – بيروت – ط2/ 1410 هـ – 1990 م.

- البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر – ت: 429 هـ.

43. أصول الدين: دار المدينة بيروت – طبعة مصوّرة عن دار الفنون التركية استانبول – ط1/ 1346 هـ 1928 م.

44. الفرق بين الفرق: المكتبة العصرية – بيروت / 1990.

- البنّاني: عبد الرحمن بن جاد الله المغربي – ت 1198 هـ – 1783 م.

45. حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع: دار الفكر – بيروت (د.ت).

- البوطي: محمد سعيد رمضان.

46. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية – دار الفكر – دمشق – ط 4/ 2005.

- البيانوني: محمد أبو الفتح.

47. الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية – دار القلم – دمشق – ط 1/ 1409 هـ – 1988م.

- البيضاوي: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر. ت:685هـ.

48. منهاج الوصول إلى علم الأصول (مع شرح الإسنوي): دار ابن حزم – بيروت – ط1/ 1420هـ–1999م.

(ت)

- الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة – ت: 279 هـ.

49. الجامع الصحيح، المعروف بسنن الترمذي: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا – ودار سحنون – تونس – ط 2/ 1413 هـ – 1992 م.

- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر – ت: 791 هـ.

50. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح: دار الأرقم – بيروت – ط 1/ 1419 هـ – 1998 م.

51. حاشية على شرح الإيجي لمختصر المنتهى: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1424هـ – 2004 م.

52. شرح العقائد النسفية: محمد علي صبيح وأولاده – مصر – ط2/ 1358 هـ 1939 م.

53. شرح المقاصد: تحقيق د. عبد الرحمن عميرة – عالم الكتب – بيروت – ط2/ 1419 هـ – 1998 م.

- التلمساني: أبو عبد الله محمد بن أحمد، الشريف التلمساني – ت 771 هـ.

54. مفتاح الوصول في ابتناء الفروع على الأصول: دار الكتاب العربي – مصر – ط1/ 1382 هـ – 1962 م.

- التنبكتي: أحمد بن أحمد المعروف ببابا التنبكتي – ت 1036 هـ – 1626 م.

55. نيل الابتهاج بتطريز الديباج: بهامش الديباج لابن فرحون – بيروت (د.ت).

- التهانوي: محمد علي بن علي – ت: 1158 هـ 1745 م.

56. كشاف اصطلاحات الفنون: دار قهرمان – إستانبول – ط 2/ 1404 هـ – 1984 م.

- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم – ت: 728 هـ.

57. درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1/ 1417هـ – 1997 م.

58. الفرقان بين الحق والباطل: ضمن مجموعة الرسائل الكبرى – محمد علي صبيح وأولاده – القاهرة (د.ت).

59. كتاب الرد على المنطقيين: دار المعرفة – بيروت (د.ت).

60. مجموعة الفتاوى: بعناية عامر الجزّار، وأنور الباز – دار الوفاء – مصر – مكتبة العبيكان – الرياض – ط 1/ 1418 هـ – 1997 م.

61. منهاج السنة النبوية: مكتبة المعارف – الرباط – ط 2/ 1419 هـ – 1998 م.

(ث)

- ثامر: فاضل.

62. اللغة الثانية: المركز الثقافي العربي – بيروت والدار البيضاء – ط 1/ 1994.

- الجابري: محمد عابد.

63. بنية العقل العربي: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ط 3/ 1968.

64. تكوين العقل العربي: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ط 3/ 1978.

65. نحن والتراث: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ط 5/ 1986.

- الجبيري: أبو عبيد الله القاسم بن خلف الأندلسي. ت: 378 هـ

66. مقدمة في الأصول: (مع مقدمة ابن القصّار) تحقيق محمد السليماني – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط 1/ 1996.

- الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف – ت: 816 هـ.

67. التعريفات: دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد / 1406 هـ – 1986 م.

68. حاشية على شرح الإيجي لمختصر المنتهى: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1424هـ – 2004 م.

69. شرح المواقف للإيجي: دار الجيل – بيروت – ط1/ 1417 هـ – 1997 م.

- الجزائري: طاهر بن صالح بن أحمد الدمشقي – ت: 1338هـ – 1920 م.

70. توجيه النظر إلى أصول الأثر: دار المعرفة – بيروت (د.ت).

- ابن جُزَي: محمد بن أحمد الغرناطي المالكي – ت: 741 هـ.

71. قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية: دار العلم للملايين – بيروت / 1979.

- الجُشَمي: أبو السعد المُحَسِّن بن محمد المشهور بالحاكم الجشمي – ت: 494 هـ.

72. طبقات المعتزلة (من كتاب شرح العيون): تحقيق فؤاد السيد – الدار التونسية للنشر – والمؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر / 1406 هـ – 1986 م.

- ابن جِنّي: عثمان بن جني – 392 هـ.

73. الخصائص: تحقيق محمد علي النجّار – الهيئة المصرية للكتاب / 1999.

- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله – ت: 478 هـ.

74. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: مكتبة الخانجي – القاهرة / 1369هـ – 1950 م.

75. البرهان في أصول الفقه: تحقيق عبد العظيم محمود الديب – دار الوفاء – المنصورة – مصر – ط 4/ 1418 هـ – 1997 م.

76. التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني): تحقيق عبد الله جولم النيبالي وشبيّر أحمد العمري – دار البشائر الإسلامية – بيروت ومكتبة دارالباز – مكة المكرمة – ط 1/ 1417 هـ - 1996 م.

77. كتاب الاجتهاد (من كتاب التلخيص): تحقيق عبد الحميد أبو زنيد – دار القلم – دمشق ودارَةُ العلوم والثقافة – بيروت – ط 1/ 1408 هـ - 1987 م.

- الجيزاوي: محمد أبو الفضل الورّاقي – ت: 1346 هـ - 1927 م.

78. حاشية علي شروح مختصر المنتهى وحواشيه: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1424 هـ 2004 م.

(ح)

- ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر – ت: 646 هـ.

79. مختصر المنتهى: مطبوع مع شروحه المذكورة في هذا الفهرس.

80. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1405 هـ - 1985 م.

- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله الحنفي، المُلاَّ كاتب الجلبي – ت: 1067 هـ - 1656 م.

81. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: دار الفكر – بيروت – ط2/ 1410 هـ - 1990م.

- الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله – ت: 405 هـ.

82. المستدرك على الصحيحين: دار الفكر – بيروت / 1398 هـ - 1978 م.

- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني – ت: 852 هـ

83. تقريب التهذيب: تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف – دار المعرفة – بيروت – ط 2/ 1975.

84. تهذيب التهذيب: دار صادر – بيروت – ط1/ 1325 هـ - 1907 م.

- الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي – ت: 1376 هـ 1956 م.

85. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: المكتبة العلمية بالمدينة المنورة – ج1/ 1976 – ج2/ 1977.

- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي – ت: 456 هـ.

86. الإحكام في أصول الأحكام: دار الآفاق الجديدة – بيروت – ط1/ 1400 هـ - 1980 م.

87. الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل: مطبعة الخانجي – مصر – ط1/ 1320 هـ - 1902م.

88. مراتب الإجماع: دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

- **الحسيني: أبو بكر بن هداية الله – ت: 1014 هـ - 1605 م.**

89. طبقات الشافعية: تحقيق عادل نويهض – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ط 3/ 1402 هـ - 1982 م.

- الحصري: أحمد.

90. نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي: مكتبة الكليات الأزهرية / 1401 هـ - 1981 م.

- **الحكيم: محمد تقي، السيد محمد سعيد الطباطبائي.**

91. الأصول العامة للفقه المقارن: دار الأندلس – بيروت – ط2/ 1979.

- **حلولو: أحمد بن عبد الرحمن القروي المالكي – ت: 898 هـ.**

92. الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: تحقيق عبد الكريم النملة – مكتبة الرشد – الرياض – ط2/ 1420 هـ - 1999 م.

- **الحلي: ابن المطهّر الحسن بن يوسف – ت: 726 هـ.**

93. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: مكتبة التوحيد – قم – إيران/ 1416هـ - 1995 م.

- **حمادي: إدريس.**

94. الخطاب الشرعي وطرق استثماره: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء – ط1/ 1994.

- **حمودة: طاهر سليمان.**

95. دراسة المعنى عند الأصوليين: الدار الجامعية للنشر – الإسكندرية / 1403هـ - 1983م.

- **ابن حنبل: الإمام أحمد بن محمد – ت: 241 هـ.**

96. المسند: موسوعة السنّة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا ودار سحنون – تونس – ط 2/ 1413 هـ - 1992 م.

- أبو حنيفة: الإمام النعمان بن ثابت – ت: 150 هـ.

97. الفقه الأكبر (مع شرح القاري): تحقيق مروان محمد الشعّار – دار النفائس – بيروت = ط 1/ 1417 هـ – 1977 م.

(خ)

- **الخادمي: نور الدين مختار.**

98. تعليم علم الأصول: مكتبة العبيكان – الرياض – ط1/ 1423 هـ – 2002 م.

- **خشيم: علي فهمي.**

99. الجبّائيان: طرابلس / 1967.

- **الخضري: محمد.**

100. أصول الفقه: المكتبة التجارية بمصر – ط2/ 1352 هـ – 1933 م.

- **الخطيب: محمد عجاج.**

101. أصول الحديث: دار الفكر الحديث – لبنان – ط1/ 1386هـ – 1967 م.

- **خلاف: عبد الوهاب.**

102. علم أصول الفقه: دار القلم – الكويت – ط10/ 1392هـ 1972 م.

- **ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد – ت: 808 هـ.**

103. المقدمة: دار الفكر – بيروت – ط3/ 1417 هـ – 1996 م.

- **ابن خَلِّكان: أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد – ت: 681 هـ.**

104. وفيات الأعيان: تحقيق إحسان عباس – دار الثقافة ودار صادر – بيروت / 1972.

- **الخن: مصطفى سعيد.**

105. دراسة تاريخية للفقه وأصوله: الشركة المتحدة للتوزيع – دمشق – ط 1/ 1404 هـ – 1984 م.

- **الخوارزمي: أبو عبد الله محمد بن أحمد – ت: 387 هـ.**

106. الحدود الفلسفية: تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب "المصطلح الفلسفي عند العرب"- الدار التونسية للنشر- المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر/ 1991.

107. مفاتيح العلوم: تحقيق نهى النجار – دار الفكر اللبناني – بيروت – ط 1/ 1993.

- **ابن الخوجة: محمد الحبيب.**

108. بين علمي الأصول والمقاصد: الجزء الثاني من كتاب "محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية" – وزارة الأوقاف – قطر / 1425 هـ – 2004 م.

(د)

– الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر – ت: 385 هـ.

109. كتاب الضعفاء والمتروكين: مؤسسة الرسالة – بيروت – ط1/ 1404 هـ – 1984 م.

– الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن – ت: 255 هـ.

110. سنن الدارمي: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا ودار سحنون – تونس – ط 2/ 1413 هـ – 1992 م.

– أبو داود: سليمان بن الأشعث – ت: 275 هـ.

111. سنن أبي داود: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا ودار سحنون – تونس – ط2/ 1413 هـ – 1992 م.

– الداودي: شمس الدين محمد بن علي – ت: 945 هـ.

112. طبقات المفسّرين: تحقيق عبد السلام المعين – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1422 هـ – 2002 م.

– الدبّوسي: أبو زيد عبيد الله بن عمر – ت: 430 هـ.

113. تأسيس النظر: دار ابن زيدون – بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).

114. تقويم الأدلة في أصول الفقه: تحقيق عدنان العلي – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط1/ 1426 هـ – 2006 م.

– الدركاني: نجم الدين محمد.

115. التلقيح شرح التنقيح: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1421 هـ – 2001 م.

– الدريني: فتحي.

116. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي (ج1): دار الرشيد – دمشق – ط1/ 1396 هـ – 1976 م.

– دي سوسير: فردناند.

117. محاضرات في علم اللسان العام: ترجمة عبد القادر قنيني – إفريقيا الشرق – الدار البيضاء / 1987.

(ذ)

- **الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد – ت: 748 هـ**

118. تذكرة الحفاظ: دار إحياء التراث العربي – مطبوعات دائرة المعارف العثمانية – ط3/ 1456 هـ – 1958 م.

(ر)

- **الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن – ت: 606 هـ.**

119. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1/ 1421 هـ – 2000 م.
120. شرح أسماء الله الحسنى: دار الكتاب العربي – بيروت – ط1/ 1404 هـ – 1984 م.
121. عصمة الأنبياء: دار الكتاب العربي – بيروت – ط1/ 1409هـ – 1988 م.
122. كتاب الأربعين في أصول الدين: دار الجيل – بيروت – ط1/ 1424 هـ – 2004 م.
123. محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين: دار الفكر اللبناني – بيروت – ط1/ 1992.
124. المحصول في علم الأصول: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1408 هـ – 1988م.
125. معالم أصول الدين: دار الفكر اللبناني- بيروت- ط1/ 1992.
126. مناقب الشافعي: دار الجيل – بيروت – ط1/ 1413هـ – 1993 م.

- **الراوي: عبد الستار.**

127. العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار: المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت – ط1/ 1400 هـ – 1980 م.

- ابن رشد (الجد): **أبو الوليد محمد بن أحمد** – ت: 520 هـ.

128. المقدمات الممهدات (في شرح المدونة): دار صادر – مصوّرة عن مطبعة السعادة بمصر (د.ت).

- ابن رشد (الحفيد): **أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد – ت: 595 هـ.**

129. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: دار الفكر – بيروت/ 1415 هـ – 1995 م.
130. الضروري من أصول الفقه أو مختصر المستصفى: تحقيق جمال الدين العلوي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 1994.

- ابن رشيق: **أبو علي الحسين بن عتيق المالكي – ت: 632 هـ.**

131. لباب المحصول في علم الأصول: تلخيص المستصفى للغزالي – تحقيق محمد غزالي عمر جابي – دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – دبي – ط1/ 1422 هـ 2001م.

- الرّهوني: أبو زكريا يحيى بن موسى – ت: 773 هـ.

132. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول: تحقيق الهادي بن الحسين الشبيلي – دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – دبي – ط1/ 1422 هـ - 2002 م.

- الريسوني: أحمد.

133. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – دار الأمان – الرباط – ط1/ 1411 هـ - 1991 م.

(ز)

- الزحيلي: وهبة.

134. أصول الفقه الإسلامي: دار الفكر – دمشق – ط 1/ 1406 هـ - 1986 م.

- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر – ت: 794 هـ.

135. البحر المحيط في أصول الفقه: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت – ط2/ 1413 هـ - 1992 م.

- **الزنجاني**: **شهاب الدين محمود بن أحمد** – ت: 656 هـ.

136. تخريج الفروع على الأصول: تحقيق محمد أديب صالح. مؤسسة الرسالة – بيروت – ط4/ 1402 هـ - 1982 م.

- أبو زهرة: محمد.

137. أصول الفقه: دار الفكر العربي – مصر – (د.ت).

138. تاريخ المذاهب الإسلامية: دار الفكر العربي – مصر – (د.ت).

139. مالك: دار الفكر العربي – مصر – ط 2/ 1952.

- أبو زهو: محمد أحمد.

140. الحديث والمحدّثون: دار الكتاب العربي – بيروت / 1404 هـ - 1985 م.

- زيد: مصطفى.

141. النسخ في القرآن الكريم: دار الوفاء – المنصورة – مصر – ط3/ 1408 هـ – 1987م.

- **أبو زيد: نصر حامد.**

142. الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية: دار سينا – مصر – ط 1 / 1992.

(س)

- **ساجقلي زاده: محمد بن أبي بكر** المرعشي – ت: 1145 هـ – 1732م.

143. ترتيب العلوم: دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط1/ 1408 هـ – 1988 م.

- **سالم: عبد الجليل بن عبد الكريم**

144. التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا: المطبعة العصرية – تونس – ط 1/ 1421 هـ – 2000 م.

145. الخلفية الكلامية لإشكالية التعليل: دراسة ضمن كتاب "حول مقاصد الشريعة": وقائع ندوة محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة لمحمد الحبيب بن الخوجة – بيت الحكمة – تونس/ 2006.

- **سانو: قطب مصطفى.**

146. أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر: دار الفكر المعاصر – بيروت – دار الفكر – دمشق / 2000.

- **السباعي: مصطفى.**

147. السنّة ومكانتها في التشريع: المكتب الإسلامي – دمشق – بيروت – ط 2/ 1398هـ – 1978 م.

- ابن السبكي: **تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي – ت: 771 هـ**

148. الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي بن عبد الكافي السبكي – ت: 756 هـ – وقد وصل إلى مسألة "مقدمة الواجب" إلى ص 104 من ج1 حسب هذه الطبعة): مكتبة الكليات الأزهرية – مصر – ط1/ 1401 هـ – 1981 م.

149. جمع الجوامع: (مع حاشية العطّار على شرح المحلي) – دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

150. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود – عالم الكتب – بيروت – ط1/ 1419هـ – 1999 م.

151. منع الموانع عن جمع الجوامع: تحقيق سعيد الحميري – دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط1/ 1420 هـ – 1999 م.

– **السخاوي: محمد بن عبد الرحمن – ت: 902 هـ**

152. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: مكتبة الحياة – بيروت (د.ت).

– **السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد – ت: 490 هـ.**

153. أصول السرخسي: دار المعرفة – بيروت / 1372هـ – 1952 م.

– **سعاد: جلال.**

154. وحدة الحق وتعدده في الشريعة الإسلامية: جامعة أم درمان الإسلامية / 1969.

– **أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم.**

155. الفكر الأصولي: دار الشروق – جدة – ط1/ 1403 هـ – 1983 م.

156. منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله: دار ابن حزم – بيروت والمكتبة المكية. مكة المكرمة – ط1/ 1420هـ – 1999 م.

– **السمرقندي: علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد – ت: 540 هـ.**

157. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: تحقيق عبد الملك السعدي – وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – العراق – ط1/ 1407هـ – 1978 م.

– **السهارنفوري: خليل أحمد – ت: 1346هـ – 1927 م.**

158. بذل المجهود في حل أبي داود: دار الكتب العلمية بيروت / 1392هـ – 1972 م.

– **السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر – ت: 911 هـ.**

159. الإتقان في علوم القرآن: المكتبة الثقافية – بيروت / 1973.

160. صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام: دار الكتب العلمية – بيروت / 1366 هـ – 1947 م.

161. المزهر في علوم اللغة: دار التراث – القاهرة – ط3 (د.ت).

(ش)

– الشاشي: أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق – ت: 344 هـ.

162. أصول الشاشي: دار الكتاب العربي – بيروت / 1402هـ – 1982 م.

- **الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى – ت: 790 هـ.**

163. الموافقات في أصول الشريعة: دار المعرفة – بيروت – ط 2/ 1395هـ - 1975 م.

- **الشافعي: الإمام محمد بن إدريس – ت: 204 هـ.**

164. الأم: مَرَاجِعُنَا المطبوعة معه هي: اختلاف الحديث (مج5) إبطال الاستحسان (مج7) اختلاف مالك والشافعي (مج7) جماع العلم (مج7) الرد على محمد بن الحسن (مج7) : دار المعرفة بيروت – ط 2/ 1393 هـ - 1973 م.

165. الرسالة: تحقيق أحمد محمود شاكر – دار التراث – القاهرة – ط2/ 1399هـ - 1979 م.

166. الفقه الأكبر: منسوب إلى الشافعي – إعداد محمود محمد فرغلي – هدية مجلة الأزهر – عدد جمادى الأولى / 1406 هـ - 1985 م.

- **الشتيوي: محمد بن علي الجيلاني.**

167. تاريخ الفقه الإسلامي: بالاشتراك مع د. أنس العلاني – جامعة الزيتونة – المركز القومي البيداغوجي – تونس – ط1/ 1420 هـ - 1999 م.

168. تاريخ المذاهب الفقهية بإفريقية: جامعة الزيتونة – المركز القومي البيداغوجي – تونس – ط1/ 1419 هـ - 1998 م.

169. الترجيح بين الأخبار: أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة في أصول الفقه – جامعة الزيتونة – مرقونة – تونس/ 1413 هـ - 1992 م.

- **الشربيني: عبد الرحمن.**

170. تقريرات على شرح المحلي لجمع الجوامع: (مع حاشية العطار) دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

- **الشريف المرتضى: محمد بن أبي أحمد – ت: 406 هـ.**

171. رسائل الشريف المرتضى: المجموعة الأولى – الفصل الأول: الطريق إلى معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها – باب الإجماع – مركز آل البيت العالمي للمعلومات – (د.ت).

- **ابن أبي شريف: محمد بن محمد بن أبي بكر – ت: 906 هـ.**

172. المسامرة بشرح المسايرة: استانبول – ط2/ 1400 هـ - 1979 م.

- **شعبان: زكي الدين.**

173. أصول الفقه الإسلامي: دار الكتب – بيروت – ط2/ 1971.

- شلبي: **محمد مصطفى.**

174. أصول الفقه الإسلامي: الدار الجامعية للطباعة والنشر – بيروت – ط4/ 1983.

175. تعليل الأحكام: دار النهضة العربية – بيروت – ط2/ 1981.

- شمس الدين: **محمد مهدي.**

176. التجديد في الفكر الإسلامي: دار المنهل اللبناني – بيروت – ط1/ 1417هـ - 1997م.

177. مناهج الاجتهاد والتجديد: حوار ضمن كتاب "مناهج التجديد" أجراه معه عبد الجبار الرفاعي – دار الفكر المعاصر – بيروت ودار الفكر – دمشق – ط 1/ 1421هـ –2000 م.

- الشنقيطي: **محمد أمين بن محمد المختار.**

178. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة: دار القلم – بيروت/ 1391 هـ - 1971 م.

179. منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز: ملحق بتفسير أضواء البيان – مج10 – مكتبة المعارف – الرباط (د.ت).

- الشهرستاني: **أبو الفتح محمد بن عبد الكريم – ت: 548 هـ.**

180. الملل والنحل: تحقيق أحمد فهمي محمد – دار الكتب العلمية – بيروت – ط2/ 1413هـ - 1992 م.

181. نهاية الإقدام في علم الكلام: تحقيق ألفرد جيوم – مكتبة الثقافة الدينية – مصر (د.ت).

- الشوكاني: **محمد بن علي بن محمد – ت: 1255هـ - 1839 م.**

182. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر/ 1356 هـ - 1937 م.

- الشيرازي: **أبو إسحاق إبراهيم بن علي – ت: 476 هـ.**

183. التبصرة في أصول الفقه: تحقيق محمد حسن هيتو – دار الفكر – دمشق/ 1403هـ - 1983 م.

184. شرح اللمع: تحقيق عبد المجيد تركي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 1408هـ - 1988 م.

185. طبقات الفقهاء: تحقيق إحسان عباس – دار الرائد – بيروت – ط2/ 1401هـ - 1981 م.

186. اللمع في أصول الفقه: (معه تخريج أحاديث اللمع لعبد الله الغماري الحسني) – خرّج أحاديثه وعلق عليه يوسف المرعشلي – عالم الكتب – بيروت – ط2/ 1406هـ – 1986م.

(ص)

- **الصالح: صبحي.**

187. دراسات في فقه اللغة: دار العلم للملايين – بيروت – ط5/ 1973.

- **صالح: محمد أديب.**

188. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: المكتب الإسلامي – بيروت – دمشق – ط3/ 1404هـ – 1984 م.

- **صبحي: أحمد محمود.**

189. في علم الكلام: دار النهضة العربية – بيروت – ط5/ 1405هـ – 1985 م.

- **الصدر: محمد باقر.**

190. دروس في علم الأصول: دار الكتاب اللبناني – دار الكتاب المصري – ط1/ 1980.

- **صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود البخاري – ت: 747 هـ.**

191. التوضيح في حلّ غوامض التنقيح: (متن التنقيح للمؤلف نفسه) دار الأرقم – بيروت – ط1/ 1419 هـ – 1998 م.

- **ابن الصلاح: تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن – ت: 643 هـ.**

192. علوم الحديث: معروف بـ"مقدمة ابن الصلاح" (مع التقييد والإيضاح لزين الدين العراقي) المكتبة السلفية – المدينة المنورة – ط 1/ 1389 هـ – 1969 م.

- **صليبا: جميل.**

193. المعجم الفلسفي: الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب اللبناني – بيروت / 1982.

(ض)

- **الضويحي: علي بن سعد.**

194. آراء المعتزلة الأصولية: مكتبة الرشد – الرباط – ط3/ 1421هـ – 2000 م.

(ط)

- **الطائي: سرمد.**

195. تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: دار الهادي – بيروت – ط1/ 1424 هـ - 2003م.

- **الطباطبائي: السيد محمد حسين.**

196. الميزان في تفسير القرآن: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – ط 1/ 1417هـ - 1997 م.

- **الطباطبائي: مصطفى.**

197. المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: دار ابن حزم – بيروت – ط 1/ 1410 هـ - 1990 م.

- **الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد – ت: 321 هـ.**

198. العقيدة الطحاوية: (مع شرح الطحاوية في العقيدة السلفية لأبي العزّ الحنفي) تحقيق أحمد محمد شاكر – القاهرة/ 1373هـ - 1953 م.

- **طرابيشي: جورج.**

199. إشكاليات العقل العربي: دار الساقي – بيروت – ط1/ 1998.

- **الطوفي: نجم الدين سليمان بن عبد القوي – ت: 716 هـ.**

200. الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية: تحقيق حسن بن قطب – الفاروق الحديثة – القاهرة – ط2/ 1424هـ - 2003 م.

(ع)

- **ابن عاشور: محمد الطاهر – ت: 1973 م.**

201. أليس الصبح بقريب: الشركة التونسية للتوزيع / 1967.

202. تفسير التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر – (د.ت).

203. مقاصد الشريعة الإسلامية: الشركة التونسية للتوزيع / 1988.

- **ابن عاشور: محمد الفاضل – ت: 1970 م.**

204. أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي: مركز النشر الجامعي – تونس/ 2000.

205. محاضرات: مركز النشر الجامعي – تونس/ 1999.

- **العبّادي: أحمد بن قاسم – ت: 994 هـ.**

206. الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلي: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1417هـ - 1996 م.

- **ابن عبد البرّ: يوسف بن عبد البرّ القرطبي – ت: 463 هـ.**

207. جامع بيان العلم وفضله: دار الكتب العلمية – بيروت / 1398هـ – 1978 م.

- **عبد الجبّار: القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد – ت: 415 هـ.**

208. شرح الأصول الخمسة: تحقيق عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – مصر – ط1/ 1384 هـ – 1965 م.

209. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد سيّد – الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر – ط2/ 1986.

210. المغني في أبواب العدل والتوحيد: وزارة الثقافة والإرشاد القومي – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة – ط1/ ج7: 1961 – ج16: 1960 – ج17: 1963.

- **عبد الحكيم: بن شمس الدين.**

211. حاشية على شرح الخيالي على شرح العقائد النسفية: محمد علي صبيح وأولاده – مصر – ط2/ 1358 هـ – 1939 م.

- **عبد الخالق: عبد الغني محمد.**

212. حجّية السنة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – واشنطن – ط 1/ 1407 هـ – 1986م.

- **عبد الرحمن: جلال الدين.**

213. غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول: ج1: "المبادئ والمقدمات" مطبعة السعادة – مصر – ط1/ 1979 – ج2: "أركان الحكم" مطبعة الجبلاوي – مصر – ط1/ 1995.

- **عبد الرحمن: طه.**

214. تجديد المنهج في تقويم التراث: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت – ط1/ 1994.

215. فقه الفلسفة (1) – الفلسفة والترجمة: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت – ط1/ 1995.

- **ابن عبد الشكور: محب بن عبد الشكور البهاري الهندي – ت: 1119هـ – 1707 م.**

216. مسلَّمُ الثبوت: (مع شرحه فواتح الرّحموت) دار الكتب العلمية – بيروت – ط2/ 1403هـ – 1983 م.

- **عبد القادر: محمد العروسي.**

217. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: دار حافظ للنشر – جدة – ط1/ 1410هـ – 1990 م.

- **عبد الله: محمد جمعة.**

218. الكواكب الدرّية في فقه المالكية: مكتبة الكليات الأزهرية – ط5/ 1401هـ – 1981م.

- **عبد المجيد: محمود.**

219. الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن 3هـ: مكتبة الخانجي – مصر/ 1979.

- **العجمي: أبو اليزيد أبو زيد.**

220. الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية: دار الهداية – مصر / 1406هـ – 1985 م.

- **ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله – ت: 543 هـ.**

221. المحصول في أصول الفقه: دار البيارق – عمان – الأردن – ط1/ 1420هـ – 1999م.

- **ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي – ت: 521 هـ.**

222. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: دار الكتاب العربي – بيروت – ط3/ 1404 هـ – 1984 م.

- **العِصَام: عصام الدين إبراهيم بن محمد.**

223. شرح على شرح التفتازاني للعقائد النسفية: محمد علي صبيح وأولاده – ط2/ 1358هـ – 1939 م.

- **عصفور: جابر.**

224. الصورة الفنية في التراث العربي النقدي – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء – ط3/ 1992.

- **العطار: حسن.**

225. حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع: دار الكتاب العربي – بيروت (د.ت).

- **العلوي: سعيد بنسعيد.**

226. الخطاب الأشعري: دار المنتخب العربي – بيروت – ط1/ 1412هـ – 1992 م.

- **العمري: نادية شريف.**

227. اجتهاد الرسول ﷺ: مؤسسة الرسالة – بيروت – ط4/ 1408هـ – 1987م.

- **عياض: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى السبتي – ت: 544 هـ.**

228. ترتيب المدارك: تحقيق د. أحمد بكير محمود – مكتبة الحياة – بيروت ومكتبة الفكر طرابلس – ليبيا / 1968.

229. الشفا بتعريف حقوق المصطفى: دار الجيل – بيروت – ط1/ 1426 هـ – 2005م.

(غ)

- **الغذامي: عبد الله محمد.**

230. الخطيئة والتكفير: دار سعاد الصبّاح – الكويت – ط3/ 1993.

- **الغرياني: الصادق عبد الرحمن.**

231. الحكم الشرعي بين العقل والنقل: دار الغرب الإسلامي – بيروت/ 1989.

- **الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد – ت: 505 هـ.**

232. إحياء علوم الدين: دار الكتاب العربي – بيروت (د.ت).

233. أساس القياس: مكتبة العبيكان – الرياض – 1413هـ/ 1993 م.

234. الاقتصاد في الاعتقاد: دار الهلال – بيروت – ط1/ 1993.

235. الحدود: تحقيق د. عبد الأمير الأعسم – ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب – الدار التونسية للنشر – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر/ 1991.

236. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: تحقيق حمد الكبيسي – وزارة الأوقاف العراقية – مطبعة الإرشاد – بغداد / 1390هـ – 1971 م.

237. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تحقيق سميح دغيم – دار الفكر اللبناني – بيروت – ط1/ 1993.

238. محك النظر: تحقيق رفيق العجم – دار الفكر اللبناني – بيروت – ط1/ 1994.

239. المستصفى: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1413هـ – 1993 م.

240. معيار العلم في فنّ المنطق: دار الهلال – بيروت – ط1/ 1993.

241. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

242. المنخول من تعليقات الأصول: تحقيق محمد حسن هيتو – دار الفكر – دمشق – ط2/ 1400هـ – 1980 م.

243. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال: تحقيق جميل صليبا وكامل عياد – دار الأندلس – بيروت – ط9/ 1980.

244. ميزان العمل: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1409هـ – 1989 م.

– الغماري: محد بن عبد الله الصديقي.

245. تخريج أحاديث اللمع: (مع اللمع للشيرازي) – عالم الكتب – بيروت – ط2/ 1406هـ – 1986 م.

(ف)

– الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد – ت: 339 هـ.

246. إحصاء العلوم: مركز الإنماء العربي – رأس بيروت / 1991.

– الفرّاء: أبو يعلى محمد بن الحسين – ت: 458 هـ.

247. المعتمد في أصول الدين – دار المشرق – بيروت (د.ت).

– ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي – ت: 799 هـ.

248. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: تحقيق محمد الأحمدي أبو النور – دار التراث – القاهرة / 1974.

– فضل الله: محمد مهدي.

249. الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام: دار الطليعة – بيروت (د.ت).

– ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني – ت: 406 هـ.

250. الحدود في الأصول أو الحدود والمواضعات: تحقيق محمد السليماني – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 1999.

251. مشكل الحديث وبيانه: المطبعة العصرية – صيدا – بيروت (د.ت).

(ق)

– القاري: الْمُلاّ علي بن سلطان محمد – ت: 1014هـ – 1605 م.

252. شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة: تحقيق مروان محمّد الشقار – دار النفائس – بيروت/ 1417 هـ – 1997 م.

– ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم – ت: 276 هـ.

253. تأويل مختلف الحديث: دار الجيل – بيروت/ 1393 هـ – 1973 م.

- **ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد – ت: 620 هـ.**

254. روضة الناظر وجنّة المناظر: دار الكتاب العربي – بيروت – ط1/ 1401 هـ – 1981م.
255. المغني: دار الكتاب العربي – بيروت/ 1392هـ– 1972م.

- **القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس – ت: 684 هـ.**

256. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: مكتبة الكليات الأزهرية – دار الفكر – القاهرة – ط1/ 1393 هـ – 1973 م.
257. الفروق: دار المعرفة – بيروت (د.ت).
258. نفائس الأصول في شرح المحصول: تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط3/ 1420هـ – 1999 م.

- **القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري – ت: 671 هـ.**

259. الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط2/ 1372 هـ – 1952 م.

- **قريسة: هشام.**

260. الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي – دار ابن حزم – بيروت – ط1/ 1426هـ – 2005 م.

- **ابن القصار: أبو الحسن علي بن أحمد المالكي – ت: 398 هـ.**

261. المقدمة في الأصول: تحقيق محمد السليماني – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 1996.

- **القنوجي: أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري – ت: 1307هـ – 1888 هـ.**

262. أبجد العلوم: دار الكتب العلمية – دمشق / 1978.
263. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأول: دار إقرأ – بيروت – ط2/ 1404هـ – 1983 م.

- **ابن القيّم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المشتهر بابن قيّم الجوزية – ت: 751 هـ.**

264. إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: دار الفكر – بيروت – ط2/ 1977.
265. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: دار المعرفة – بيروت / 1398هـ – 1978 م.
266. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: دار الكتاب العربي – بيروت/ 1392 هـ – 1972 م.
267. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

(ك)

- **الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود – ت: 587 هـ.**

268. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: دار الكتاب العربي – بيروت – ط2/ 1402هـ – 1982م.

- **كحالة: عمر رضا.**

269. معجم المؤلفين: مطبعة الترقي – دمشق / 1376 هـ – 1975 م.

- **الكرخي: أبو الحسين عبيد الله بن الحسين – ت: 340 هـ.**

270. الأصول التي عليها مدار أصول الحنفية: (مع تأسيس النظر للدبوسي) – دار ابن زيدون – بيروت – مكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).

- **الكلوذاني: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن – ت: 510هـ.**

271. التمهيد في أصول الفقه: تحقيق مفيد أبو عمشة – جامعة أم القرى – دار المدني – جدّة – ط1/ 1406هـ – 1985 م.

- **الكندي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق – ت: 252 هـ.**

272. الحدود والرسوم: (ضمن كتاب "المصطلح الفلسفي عند العرب") تحقيق د. عبد الأمير الأعسم – الدار التونسية للنشر – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر / 1991.

- **الكوراني: طه بن أحمد – ت: 1300هـ – 1882 م.**

273. شرح مختصر المنار في أصول الفقه – دار السلام – مصر – ط1/ 1408هـ – 1988 م.

- **كولسون: ن . ج.**

274. في تاريخ التشريع الإسلامي: ترجمة محمد أحمد سراج – دار العروبة – الكويت – ط1/ 1402 هـ – 1982 م.

(ل)

- **ابن اللحّام: علي بن محمد بن علي – ت: 803 هـ.**

275. المختصر في أصول الفقه: تحقيق محمد مظهر بقاء – جامعة الملك عبد العزيز – دار الفكر – دمشق / 1400هـ – 1980 م.

276. القواعد والفوائد الأصولية: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1403 هـ – 1983م.

- **اللكنوي: محمد بن نظام الدين الأنصاري – ت: 1180 هـ.**

277. فواتح الرحموت بشرح مسلَّمْ الثبوت: دار الكتب العلمية – بيروت – ط2/ 1403هـ – 1983 م.

(م)

- **ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني – ت: 275 هـ.**

278. سنن ابن ماجة: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة تركيا – دار سحنون – تونس – ط2/ 1413هـ – 1992 م.

- **المازري: أبو عبد الله محمد بن علي – ت: 536 هـ.**

279. إيضاح المحصول من برهان الأصول: تحقيق عمار الطالبي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط1/ 2001.

- **مالك: بن أنس الأصبحي – إمام دار الهجرة – ت: 179 هـ.**

280. الموطأ: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا – دار سحنون – تونس – ط2/ 1413هـ – 1992 م.

- **المالكي: أبو بكر عبد الله بن محمّد – ت: 460 هـ.**

281. رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية: تحقيق بشير البكوش – دار الغرب الإسلامي – بيروت/ 1403هـ – 1983 م.

282. المدوّنة: دوّنها الإمام سحنون عن ابن القاسم – مطبعة السعادة – مصر (د.ت).

- **الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب – ت: 450 هـ.**

283. الأحكام السلطانية والولايات الدينية: دار الكتب العلمية – بيروت / 1398 – 1978 م.

- **المبارك: محمد.**

284. فقه اللغة وخصائص العربية: دار الفكر – بيروت – ط1/ 1379هـ – 1960 م.

- **المتولي: أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري – ت: 478 هـ.**

285. الغنية في أصول الدين: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – ط1/ 1406 هـ – 1987م.

- **المحلي: جلال الدين محمد بن أحمد – ت: 864 هـ.**

286. شرح جمع الجوامع لابن السبكي (مع حاشية العطار): دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

- **محمد: عبد الرحمن كمال.**

287. علم أصول الدين وأثره في الفقه الإسلامي: دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1427هـ – 2006 م.

- **مخلوف: محمد بن محمد.**

288. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: دار الفكر – بيروت (د.ت).

- **ابن المرتضى: أحمد بن يحيى.**

289. المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة): دار صادر – بيروت – عن ط. حيدر آباد / 1316هـ – 1898 م.

- **المسدّي: عبد السلام.**

290. التفكير اللساني في الحضارة العربية: الدار العربية للكتاب – تونس – طرابلس – ط2/ 1986.

- **مسلم: بن الحجّاج القشيري النيسابوري – ت: 261هـ.**

291. الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم: موسوعة السنّة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا – دار سحنون – تونس – ط2/ 1413هـ – 1992 م.

- المشّاط: حسن بن محمد– ت: 1399هـ – 1978م.

292. الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة: دار الغرب الإسلامي– بيروت– ط2/ 1411هـ– 1990م.

- **المظفّر: محمد رضا.**

293. أصول الفقه: مؤسسة الأعلمي – بيروت (د.ت).

294. المنطق: مطبعة النعمان – النجف الأشرف – ط3/ 1388هـ – 1968 م.

- **المغراوي: محمد بن عبد الرحمن.**

295. عقيدة الإمام مالك: مكتبة التراث الإسلامي – القاهرة (د.ت).

- **المغربي: علي عبد الفتاح.**

296. الفرق الكلامية الإسلامية: مكتبة وهبة – مصر – ط1/ 1407 هـ – 1986 م.

- **ابن مفلح: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي – ت: 763 هـ.**

297. أصول الفقه: تحقيق د. فهمي السدحان – مكتبة العبيكان – الرياض – ط1/ 1420هـ – 1999 م.

– المفيد: أبو عبد الله محمد بن أحمد الملقب بالشيخ المفيد – ت: 413 هـ.

298. التذكرة في أصول الفقه: دار المفيد للطباعة والنشر – بيروت – ط2/ 1993.

– ابن المقفع: أبو محمّد روزبه (بالفارسية) – ت: 143 هـ.

299. رسالة الصحابة: ضمن جمهرة رسائل العرب في العصور الحديثة – جمع أحمد زكي صفوت – بيروت – ط1/ 1938.

– ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري – ت: 711 هـ.

300. لسان العرب: دار المعارف – القاهرة (د.ت).

– مهنا: ع. أمير وعلي خريس.

301. جامع الفرق الإسلامية: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء – ط1/ 1992.

(ن)

– ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي – ت: 972 هـ.

302. شرح الكوكب المنير: تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد – دار الفكر – دمشق/ 1400هـ – 1980 م.

– ابن النديم: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالورّاق – ت: 380 هـ.

303. الفهرست: دار المسيرة – بساط بيروت ط3/ 1988.

– النّسائي: أحمد بن شعيب بن علي – ت: 303 هـ.

304. سنن النسائي: موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها – دار الدعوة – تركيا – دار سحنون – تونس – ط2/ 1413هـ – 1992م.

– النسفي: الحافظ أبو البركات عبد الله بن أحمد – ت: 710 هـ.

305. العقائد النسفية: مع شرحها للتفتازاني – محمد علي صبيح وأولاده – ط2/ 1358هـ – 1939 م.

– النسفي: أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول – ت: 508 هـ.

306. بحر الكلام: (ج1) تحقيق يوسف أحمد – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/ 1426هـ – 2005 م.

307. تبصرة الأدلة في أصول الدين: تحقيق د. حسين آتاي – رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية – أنقرة / 1993.

308. التمهيد في أصول الدين: تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول – المكتبة الأزهرية للتراث – مصر / 2006.

- النشار: علي سامي.

309. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام: (ج1) دار المعارف – القاهرة – ط8/ 1981.

- النعمان: أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المغربي الشهير بالقاضي النعمان – ت: 351هـ.

310. اختلاف أصول المذاهب: دار الأندلس – بيروت (د.ت).

- نكَري: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد.

311. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الملقب بـ "دستور العلماء": مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – ط2/ 1395هـ - 1975 م.

- النووي: محيي الدين يحيى بن شرف – ت: 676 هـ.

312. الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار: دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

313. تهذيب الأسماء واللغات: دار الكتب العلمية – بيروت (د.ت).

- النويري: محمد.

314. علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – تونس – دار محمد علي الحامي – صفاقس – ط1/ 2001.

(هـ)

- الهروي: عبد الله بن محمد الأنصاري – ت: 481 هـ.

315. ذمّ الكلام: تحقيق سميح دغيم – دار الفكر اللبناني – بيروت – ط/ 1994.

- ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد – ت: 861 هـ.

316. التحرير: (مع شرح التقرير والتحبير) دار الكتب العلمية– بيروت– ط2/ 1403-1983م.

317. المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة: (مع شرحه المسامرة) – استانبول – ط2/ 1400هـ - 1979 م.

- الهيتي: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي.

318. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط1/ 1406هـ - 1986 م.

(ي)

- **ابن أبي يعلى: القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الفرّاء – ت: 526 هـ.**

319. طبقات الحنابلة: تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين – الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية / 1419هـ – 1999 م.

- **يفوت: سالم.**

320. حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي: دار الطليعة – بيروت – ط1/ 1990.

- **أبو يوسف: القاضي يعقوب بن إبراهيم – ت: 182 هـ.**

321. الخراج: (ضمن كتاب "موسوعة الخراج") دار المعرفة – بيروت / 1391هـ – 1979 م.

فهرس الموضوعات

الباب الثاني

الباب الثالث

الباب الرابع